من الطبرى إلى سيد قطب

دراسات فى مناهج التفسير ومذاهبه

د. إبراهيم عوض

دار الفكر العربى
٩٤ عباس العقاد - مدينة نصر - القاهرة

١٤٢١هـ - ٢٠٠٠م

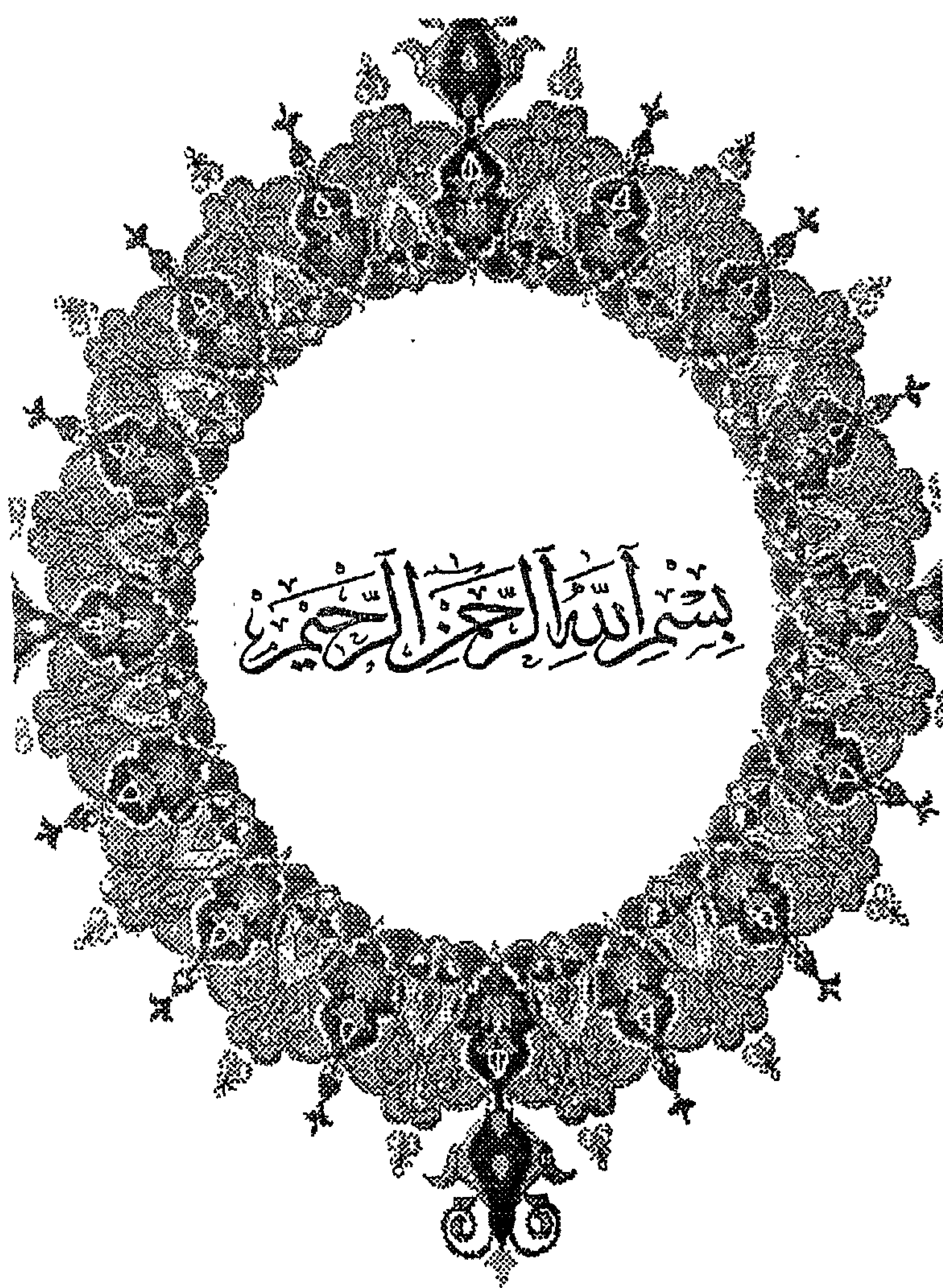
اهداءات ٢٠٠١

المستشار/ رابح لطفى جمعة

القاهرة

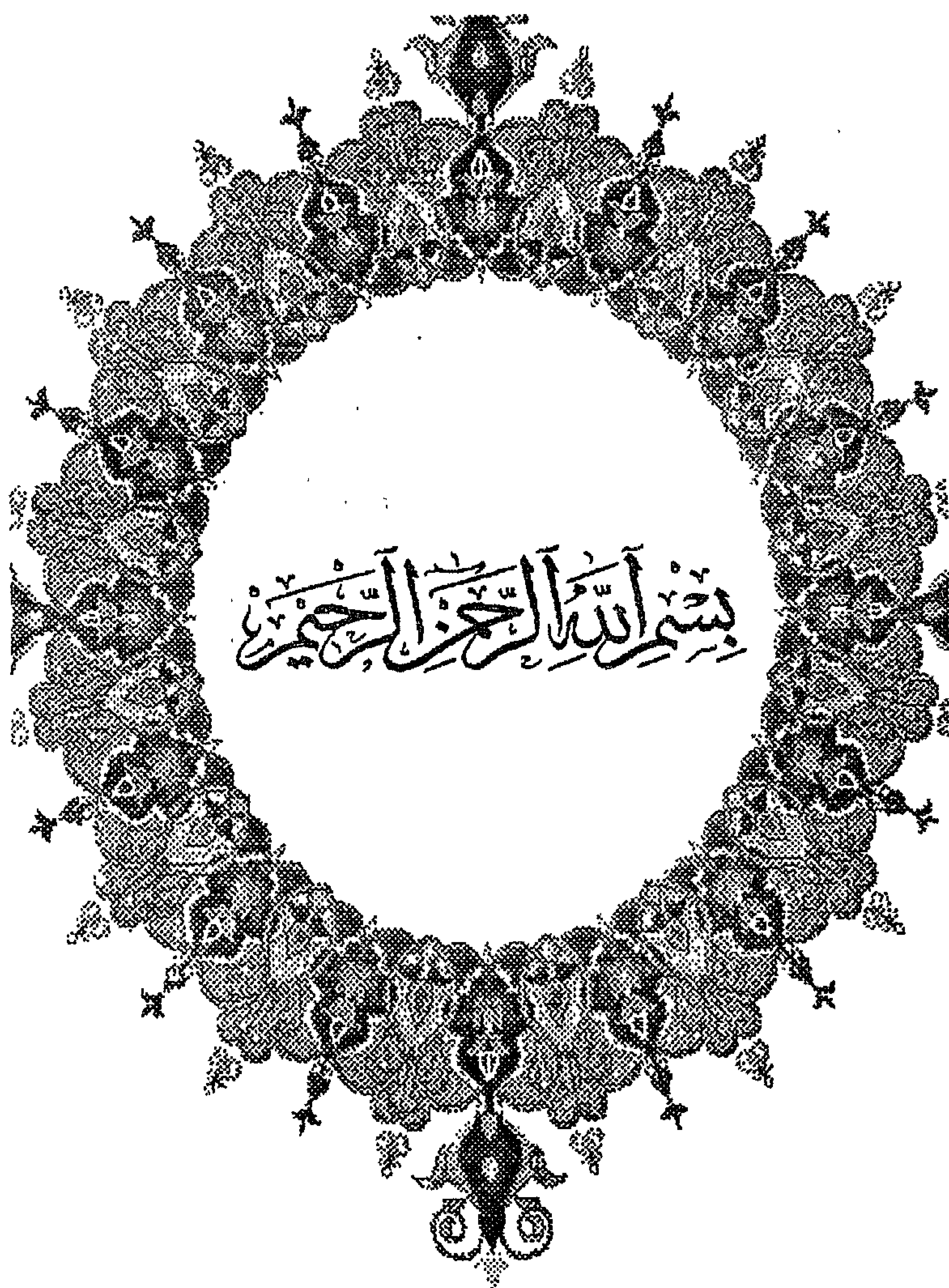
مِنَ الطبرى إلى سيد قطب

دراسات فى مناهج التفسير ومذاهبه


بسم الله الرحمن الرحيم

من الطبرى إلى سيد قطب

دراسات فى مناهج التفسير ومذاهبه


بسم الله الرحمن الرحيم

المقدمـــة

هذا الكتاب يضم ثمانية فصول كل منها عبارة عن دراسة لواحد من أشهر كتب التفسير القرآني ، وهذه الكتب هي « جامع البيان في تفسير القرآن » للطبري ، و « لطائـف الإشارات » للقشيري ، و « مجمـع البيان » للطَّبْرِسيّ ، و « الكشاف » للزمخشري ، و « فتح القـدير » للشوكـاني ، و « في ظلال القرآن » لسيد قطب ، و تفسير القرآن بالإنجليزية لملك غلام فريد (الأحمدي) ، و « مختار تفسير القرطبي » لتوفيق الحكيم . والأول ، كما يرى القارئ ، هو أكبر كتاب في التفسير بالمأثور ، والثاني من أشهر تفاسير الصوفية ، ولعله أيضًا أكثرها اعتدالا ، ومثله في الاعتدال تفسير الطبرسي الشيعي « مجمع البيان » ، والرابع هو أشهر تفاسير المعتزلة ... أما « الظلال » فهو أكبر التفاسير العصرية سيرورة ... إلخ .

هذا ، وقد حاولت أن أكون موضوعيا قدر طاقتي فنبّهت على فضل كل واحد من هؤلاء المفسرين ، ولكنني في ذات الوقت كنت صريحًا جدا في انتقاد ما رأيته محلا للانتقاد ، وكان منطلقي في ذلك كله ثقافتي اللغوية والنقدية والدينية .

على أن ثمة شيئًا هاما أحب أن أشير إليه هنا ، وهو أنني أثناء دراستي للتفاسير القديمة قد تناولت أهم قضايا علم الكلام الإسلامي من وجهة نظر جديدة فلم أبالِ أن أوافق أهل السنة أو المعتزلة أو الصوفية مثلا على طول الخطّ ، بل كان معتمدي على النصوص القرآنية في المحلّ الأول والأحاديث النبوية في المحلّ الثاني ، مع الاسترشاد دائما بروح الإسلام واتجاهه العام . أما بالنسبة للتفاسير الحديثة فقد أبرزت ما تناولته من قضايا تؤرق بال المسلمين في العصر الحديث مع فضح انحرافات الأحمدية عن سبيل الإسلام المستقيمة . وآمل أن أكون قد أتيت بشيء نافع في هذا المجال .

« جامع البيان فى تفسير القرآن »

للطبرى

(٢٢٤هـ ـ ٣١٠هـ)

يقع تفسير الطبرى فى ثلاثين جزءا تشغل اثنى عشر مجلدا (نشر المطبعة الميمنية بمصر سنة ١٣٢١هـ) . وأول ما ينبغى أن نقف عنده هو منهج الطبرى فى هذا التفسير . والواقع أنه ليست له طريقة واحدة فى تفسير الآيات لا يحيد عنها البتة ، بل الغالب أنه ، عند تناوله لتفسير آية ما أو جزء من آية ، أن يقول : « القول فى تأويل قوله عز ذكره : ... » بادئًا بتفسير الآية أو جزئها تفسيراً موجزاً سهلاً مشرقًا ، ممهداً لذلك بالعبارة التالية : «قال أبو جعفر[1] : يعنى جل ثناؤه (أو يعنى بذلك تبارك اسمه ، أو يقول جل ثناؤه ، أو يقول الله جل ثناؤه ، أو يعنى تعالى ذكره ، أو يعنى بقوله تعالى ذكره ... إلخ) كذا وكذا » ، ثم يورد ما قاله علماء اللغة فى شرح ما فى النص من مفردات وعبارات وما بينهم من اختلاف ، ويفعل مثل ذلك مع النحاة والقراء ، ثم يورد كل ما بلغه من روايات فى تفسير الآية أو بعضها تحت عنوان : « قال أهل التأويل » ، إذ إنه يسمى التفسير تأويلاً ، ويسمى المفسرين « أهل التأويل » ، كما يسمى علماء اللغة والنحو « أهل العربية » . أما علماء القراءات فقد يسميهم « القرّاء » ، وقد يستخدم كلمة

(١) ورد فى جـ٣٠ / ص ٦٩ هذه العبارة : « قال أبو جعفر رحمه الله » ، فما دلالة هذا الدعاء هنا ؟ أهو يدعو لنفسه ؟ ولكن ذلك أمر مستبعد ، وأغلب الظن ، ولعلى لا أكون مخطئًا ، أن ذلك كلام الناسخ ، قاله بعد موت الطبرى . والسؤال هو : أهذا الاستنتاج ينسحب أيضًا على عبارة : « قال أبو جعفر » ، التى وردت فى الكتاب مرات لا تكاد تحصى ؟ فإن كانت الإجابة بـ بنعم » فهل كان هذا الكاتب ينسخ من نسخة كان الطبرى كتبها بيده ، أم هل كان يتملى من فم الطبرى مباشرة ؟ الظاهر أنه الثانى (انظر « معجم الأدباء » لياقوت الحموى / مطبعة دار المأمون / ١٨/ ٤٢) . ويؤيد ذلك أننا ، فى مفتتح كلام الطبرى فى تفسيره سورة « آل عمران » ، نجد العبارة الآتية : « أخبرنا أبو جعفر محمد بن جرير بن يزيد الطبرى رضى الله عنه » . ثم إن أسلوب الطبرى فى التفسير هو أسلوب شخص يتكلم لا كاتب يكتب ، ففيه عثكلات وتكريرات واعتراضات كثيرة . وإنّ أدنى مقارنة بين أسلوبه هنا وأسلوبه فى « تاريخ الرسل والأمم والملوك » لتطلعنا على الفرق بين أسلوب وأسلوب . لكننا نقرأ فى أخباره ، رحمه الله رحمة واسعة ، أنه كان يكتب فى اليوم أربعين ورقة (د. أحمد الحوفى / الطبرى / أعلام العرب / ٦٣). أم ترى المقصود بالكتابة هنا الإنجاز عمومًا سواء أكان هو الكاتب أم غيره ؟ هذا ، وفى بعض المواضع نجد ، بدلاً من عبارة « قال أبو جعفر » ، هذه العبارة « قال محمد » (٤ / ١٤٠ مثلا) .

« قرأة » . وهو يستشهد عادة بالشعر وبكلام العرب أو حديث النبى يعضد به ما يقوله فى تفسير هذه اللفظة أو تلك العبارة .

وهو فى أحيان كثيرة لا يكتفى بإيراد الروايات التى إن كانت متفقة مع ما قاله فى البداية مهّد لها بهذه العبارة : « وبنحو الذى قلنا فى ذلك قال أهل التأويل » أو ما أشبه ، وإن كان ثمة اختلاف بين المفسرين قال : « واختلف أهل التأويل فى تأويل قوله : ... ، فقال بعضهم : تأويل ذلك كذا . ذكر من قال ذلك » ، ثم يورد الروايات التى تقول هذا بادئًا كل رواية بقوله : « حدثنى (أو حدثنا) فلان عن فلان عن فلان عن فلان ... » . وعند الانتقال إلى رأى مخالف نجده يذكر عبارة مثل العبارة التالية : « وقال آخرون : هو كذا وكذا . ذكر من قال ذلك ... » .

وهذا مثال على تلك الطريقة يتحقق فيه كثير مما لاحظناه هنا . يقول : « القول فى تأويل قوله تعالى : « هيهات هيهات لما توعدون * إن هى إلا حياتنا الدنيا نموت ونحيا ، وما نحن بمبعوثين » : وهذا خبر من الله جلّ ثناؤه عن قول الملإ من ثمود أنهم قالوا : هيهات هيهات ، أى بعيد ما توعدون أيها القوم من أنكم بعد موتكم ومصيركم ترابًا وعظامًا مخرجون أحياءً من قبوركم . يقولون : ذلك غير كائن . وبنحو ما قلنا فى ذلك قال أهل التأويل . ذكر من قال ذلك : حدثنى على قال ثنا (أى « حدثنا ») عبد الله قال ثنى (أى حدثنى ») معاوية عن ابن عباس فى قوله : « هيهات هيهات » يقول: « بعيد بعيد » . حدثنا الحسن بن يحيى قال : أخبرنا عبد الرازق قال : أخبرنا معمر عن قتادة فى قوله : « هيهات هيهات لما توعدون » قال : « يعنى البعث » . والعرب تدخل اللام مع « هيهات » فى الاسم الذى يصحبها وتنزعها منه، تقول : « هيهات لك هيهات » ، و « وهيهات ما تبتغى هيهات » . وإذا أسقطت اللام رفعت الاسم بمعنى هيهات ، كأنه قال : « بعيد ما ينبغى لك » كما قال جرير :

فهيهات هيهات العقيقُ ومَنْ به ∴ وهيهـات خِلٌّ بالعقيـق نُواصلـه

كأنه قال : « العقيق وأهلـه » . وإنما أدخـل اللام مـع « هيهات » فـى الاسم لأنهم قالوا : « هيهات » أداة غير مأخوذة من فعل ، فأدخلوا معها فى الاسم اللام كما أدخلوها مع « هَلُمَّ لك » إذ لم تكن مأخوذة من فعل . فإذا قالوا : « أَقْبِل » لم يقولوا : « لك » لاحتمال الفعل ضمير الاسم . واختلف أهل العربية فى كيفية الوقف على « هيهات » : فكان الكسائى يختار الوقوف فيها بالهاء لأنها منصوبة . وكان الفرّاء يختار الوقوف عليها بالتاء ، ويقول : من العرب من يخفض التاء ، فدل على أنها ليست بهاء التأنيث ، فصارت بمنزلة « دَرَاكِ ونَظَارِ » . وأما نصب التاء فيهما فلأنهما أداتان، فصارتا بمنزلة خمسة عشر . وكان الفراء يقول : إنْ قيل إنّ كلّ واحدة مستغنية بنفسها يجوز الوقوف عليها ، وإن نصبها بحَسب قوله: « ثُمَّتَ جَلَسْتُ » ، وبمنزلة قول الشاعر :

يـا رُبَّتَمـا غـارة شَعْـواءَ ∴ كـاللَّذْعـة بالميسـم

قال : فنَصْب « هيهات » بمنزلة هذه الهاء (يقصد التاء) التى فى « رُبَّت » لأنها دخلت على حرف : على « رُبَّ » وعلى « ثُمّ » ، وكانا أداتين ، فلم تغيرهما عن أداتهما فنُصبا . واختلف القراء فى قراءة ذلك ، فقرأته قراء الأمصار غير أبى جعفر : «هيهاتَ هيهاتَ» بفتح التاء فيهما ، وقرأ ذلك أبو جعفر : «هيهاتِ هيهاتِ» بكسر التاء فيهما ، والفتح فيهما هو القراءة عندنا لإجماع الحجة من القراء عليه »[1] .

وهو فى كثير من الأحيان لا يكتفى بذلك بل يبدى رأيه فيما يسوقه من آراء مختلفة قبولاً وتعضيداً أو رفضًا وتفنيداً ، مع ذكر أسباب هذا أو ذاك . وهو أحيانًا ما يذكر الآراء المختلفة أولا ثم يعقّب عليها بما يختاره ، وأحيانًا أخرى

---
(١) ١٨ / ١٤ .

يعكس الآية فيبدأ أولاً بذكر رأيه ثم يثنّي فيسوق الآراء المختلفة كما في تفسيره لقوله تعالى(١) : « أُمَّةً وسطا »(٢) . كما أنه قد يكتفي بإيراد الروايات المختلفة غير ناصر رواية على أخرى كما في تفسير كلمة « شهداء » من نفس الآية والسورة السابقتين(٣) . وفي أحيان ثالثة نراه لا يؤجل رأيه إلى حين الفراغ من جميع الروايات المختلفة بل يقفّي به على بعض الروايات في الحال معضداً أو مفنداً كما في تفسيره لقوله تعالى : « فنادته الملائكة »(٤) .

وفي كثير من الأحيان نراه يورد روايات عدةً مضمونها واحد وألفاظها أيضاً واحدة ، ومع ذلك يوردها كاملة ، وإن كان في بعض الأحيان الأخرى يسقط الألفاظ المتطابقة مكتفياً بالإشارة إلى الرواية السابقة كما في تفسير قوله سبحانه(٥) : « أُحِلَّ لكم ليلةَ الصِّيامِ الرَّفَثُ إلى نسائكم »(٦) .

وفي مواضع أخرى نجده لا يورد أية روايات في تفسير الآية أو جزئها بل يكتفي بتفسيره الموجز المباشر الذي سلفت الإشارة إليه من غير أن يتعرض لنحو أو لصرف أو يشير إلى نكتة بلاغية أو اختلاف في القراءات كما في النص التالي: « القول في تأويل قوله تعالى : « ولا تَدْعُ من دون الله مالا ينفعك ولا يضرك ، فإن فَعَلْتَ فإنك إذاً من الظالمين » : يقول تعالى ذكره : ولا تَدْعُ يا محمد من دون معبودك وخالقك شيئاً لا ينفعك في الدنيا ولا في الآخرة ولا يضرك في دين ولا دنيا ، يعني بذلك الآلهة والأصنام . يقول : لا تعبدها راجياً نفعها أو خائفاً ضرها ، فإنها لا تنفع ولا تضر ، فإن فعلت ذلك فَدَعَوْتَها من

(١) البقرة / ١٤٣
(٢) ٢ / ٥ .
(٣) ٣ / ١٥٤.
(٤) ٢ / ٥ _ ٧ .
(٥) البقرة / ١٨٧ .
(٦) ٢ / ٩٣ .

دون الله فإنك إذا من الظالمين . يقول : من المشركين بالله الظالم لنفسه (لعله يقصد : الظالمين لأنفسهم) »[١] . وهو أحياناً ما يفعل العكس فيورد مباشرةً الروايات المختلفة من غير أن يقدم لها بتفسيره المعتاد كما فى تفسيره لقوله جل شأنه[٢] : « تلك آيات الكتاب الحكيم » [٣] . وقد يكتفى فى بعض المواضع بإيراد اختلافات القراء ومناقشة كل قراءة فقط كما فى كلامه عن قول رب العزة[٤] : « قال الكافرون : إنَّ هذا لساحرٌ مبينٌ »[٥] .

ومن هنا فإن الأمر فى الحقيقة أعقد مما يرى جولدتسيهر من أن الطبرى كان « يرتب من آية إلى أخرى وجوه التفسير المروية ... منسقةً بعضها إلى جانب بعض حسب اختلاف الإسناد الذى رواها عن طريقه ، ولا يفعل ذلك فى مجرد سرد آلى بل يستخدم فى توسّعٍ حق النقد المعمول به فى الإسلام منذ عهد جد مبكر تجاه سلاسل الإسناد »[٦] ، فقد رأينا كيف أن الطبرى فى بعض الأحيان لا يورد أية روايات البتة ، كما أن جولدتسيهر قد أغفل الإشارة إلى ما يمهد به الطبرى عادة لهذه المرويات من تفسير الآية أو جزئها الذى يتناوله تفسيراً موجزاً مباشراً . وفوق هذا فإن ذلك المستشرق لم يفصّل القول فى طبيعة هذه المرويات وأنها قد تأتى متفقة أو مختلفة ، كما أنه لم يهتم بإيضاح موقف الطبرى من هذا ... إلخ .

---

(١) ١١/ ١١٤ . ولعل القارئ قد لاحظ تكرار استخدام الطبرى للفعل « يقول » بعد كل كلمة أو عبارة فى الآية بمعنى « يعنى » .

(٢) يونس / ٢ .

(٣) ١١ / ٥١ .

(٤) يونس / ٢ .

(٥) ١١ / ٥٣ .

(٦) إجنتس جولدتسيهر / مذاهب التفسير الإسلامى / ترجمة د. عبد الحليم النجار / مكتبة الخانجى / ١٩٥٥م / ١٠٩ ـ ١١٠ .

أما بالنسبة لمقدار ما يورده الطبرى من تفسير لهذا الجزء من الآية أو ذاك فقد يطيل إطالةً تغطى عددا من الصفحات كما فى تفسير « الصلاة الوسطى »[١] الذى يستغرق من صفحة ٣٢١ إلى صفحة ٣٣١ (المرقمة فى الكتاب ٣٥١ خطأ) من الجزء الثانى ، أى أكثر من عشر صفحجات من القطع الكبير ، وقد يأتى التفسير موجزاً بل خاطفاً كما فى تفسير قوله تعالى[٢] : « وحَيْثُ ما كنتم فَوَلُّوا وجوهكم شَطْره »[٣] الذى لا يستغرق أكثر من أربعَة أسطر . وغنى عن البيان أن السبب الأساسى فى هذا هو أن الروايات التى وردت فى تفسير العبارة الأولى بلغت من الكثرة حدًا بعيداً ، بينما لم يفعل الطبرى فى العبارة الثانية أكثر من إعادة صياغتها بأسلوبه تقريباً .

فإذا انتقلنا إلى عناصر منهج الطبرى فإن أول ما ينبغى الوقوف عنده هو الروايات وأسانيدها ، إذ إن نواة تفسيره هى فى الغالب هذه الروايات : منها أو إليها عادةً ما ينطلق . إن بعض سلاسل الإسناد تصل إلى الرسول ﷺ ، وبعضها إلى الصحابى فقط ، وبعضها لا يتعدى التابعى . والطبرى فى الحالتين الأخيرتين لا يذكر عادةً المصدر الذى أخذ منه الصحابى أو التابعى ، وإن أمكن القول نظريا بالنسبة للصحابى إنه يروى عن رسول الله عليه الصلاة والسلام . لكن هذا لا يصح على إطلاقه ، إذ ليس شرطًا أن كل ما يرويه الصحابى إنما يرويه عن سيدنا رسول الله ﷺ ومن هذا الأخير ما ورد منسوباً إلى ابن عباس أثناء تفسير قوله تعالى[٤] : « وبَعَثْنا منهُمُ اثنى عَشَرَ نقيباً » ، إذ قال الطبرى : « حدثنى محمد بن سعد قال : حدثنى أبى قال : حدثنى عمى قال : حدثنى أبى عن أبيه عن ابن

(١) المذكورة فى الآية ٢٣٨ من سورة « البقرة » .
(٢) البقرة / ١٤٤ .
(٣) ٢ / ١٤ .
(٤) المائدة / ١٢ .

عباس قوله : « وبعثنا منهم اثنى عشر نقيباً » : منهم : من بنى إسرائيل ، بعثهم موسى لينظروا له إلى المدينة ، فانطلقوا فنظروا إلى المدينة فجاؤوا بحبة من فاكهتهم وقْر رجل ، فقالوا : قدّروا قُوَّةَ قوم وبأسَهم هذه فاكهتهم ، فعند ذلك فتنوا فقالوا: لَا نستطيع القتال » ، فليس من المعقول أن يكون ابن عباس ، إنَ صحت الرواية، قد نقل هذا عن رسول الله عليه أفضل الصلوات وأتم التسليمات ، إذ إن سيماء التزيد والمبالغة المهولة واضحة أشد الوضوح فيه . وهاك الآن مثالاً على رواية تقف سلسلة إسنادها عند أحد التابعين[1] ، ويحار المرء فى تساؤله عن المصدر الشفوى أو الكتابي الذى استقى منه هذا التابعى ما رواه فى تفسير قوله تعالى[2] : « وخلَقَ منها زوْجَها ، وبثَّ منهما رجالاً كثيراً ونساءً » ، الذى يقول فيه الطبرى : « حدثنى محمد بن عمرو قال : ثنا أبو عاصم قال : ثنا عيسى عن ابن أبى نجيح عن مجاهد فى قوله : « وخلق منها زوجها » ، قال : حواء ، من قصيرى آدم وهو نائم فاستيقظ فقال : « أثا » (بالنبطية : امرأة) »[3] ، إذ من ذا الذى يستطيع أن يدعى أن آدم قد قال هذا حين رأى حواء وأنه كان بالنبطية إلا أن يكون ذلك من كتاب سماوى لم يحرَّف أو كلام نبى مقطوع بصحته موحى إليه من رب العزّة . وأين هذا أو ذاك ؟

والطبرى عادة ما لا يتناول الأسانيد بنقد . ويحاول الدكتور الذهبى أن يدافع عنه هنا فيقول إنه « كان يرى ، كما هو مقرر فى أصول الحديث ، أن من أَسْند لك فقد حمّلك البحث عن رجال السند ومعرفة مبلغهم من العدالة أو الجرح ، فهو بعمله هذا قد خرج عن العهدة »[4]. وليس هذا فى الحقيقة بردّ، فإن

---

(١) هذا ، وقد وجدت الطبرى فى موضع من كتابه (وهى المرة الوحيدة التى تنبهت فيها إلى مثل ذلك) يقدم إحدى الروايات بقوله : « وزعم أهل التوراة ... » (٥ / ١٥) .

(٢) النساء / ١ .

(٣) ٤ / ١٣٩ .

(٤) د. محمد حسين الذهبى / التفسير والمفسرون / دار الكتب الحديثة / ١٣٨١هـ - ١٩٦١م / ١ / ٢١٢ .

الطبرى لم يكن مجرد راوية بل كان عالمًا من علماء الأحاديث وطرقها وصحيحها وسقيمها وناسخها ومنسوخها[١]، كما كان عالمًا كبيراً فى اللغة وقواعدها وفى القراءات ، وله فى معظم الأحيان رأيه الذى يؤسسه على براهين مستمدة من ذوقه اللغوى المرهف وحسه الأدبى والأسلوبى والمنطق الإنسانى العام وغير ذلك ، فأين كان هذا كله عند إيراده لرواياته التى لا تكاد تحصر ؟ كذلك فهل يعقل أن ننتظر من كلّ من يرجع إلى الطبرى ، وبخاصة فى عصر كعصرنا بعد العهد به بعداً شاسعًا عن زمان الطبرى وأزمنة رجاله ، أن يقف عند كل سلسلة من هذه فيمحص رجالها رجلاً رجلاً قبل أن يقبل أو يرفض هذه الرواية أو تلك ؟ ثم أيضًا كيف نقبل هذا الردّ من الدكتور الذهبى عليه رحمة الله ونحن نرى أن الطبرى فى بعض الأحيان لم يعدّ نفسه قد خرج من العهدة بمجرد إيراد السند فعلّق على بعض سلاسل إسناده أو بعض رجالها برأيه ؟[٢] ومع ذلك فإن الطبرى فى هذه الحالة يجنح إلى الإيجاز الشديد فى الحكم على نحوٍ لا يشفى غليلاً لأنه لا يكاد يقول شيئًا ، كما فى تعليقه على ما أورده من روايات فى يوم نزول قوله تعالى[٣] : « اليوم أكملت لكم دينكم » ، إذ قال : «وأولى الأقوال فى قت نزول الآية القول الذى روى عن عمر بن الخطاب أنها نزلت يوم عرفة يوم جمعة لصحة سنده ووهى أسانيد غيره»[٤] . وهو تعقيب ، كما ترى ، لا يقدم ولا يؤخر ، إذ المفروض أن مجرد اختياره رواية من الروايات يعنى أنها هى الرواية الصحيحة عنده .

ويقول الأستاذ محمود شاكر فى هذا الصدد إنه قد « تبين لى مما راجعته من كلام الطبرى أن استدلال الطبرى بهذه الآثار التى يرويها بأسانيدها لا يراد به إلا

---

(١) انظر ياقوت الحموى / معجم الأدباء / ١ / ١٨ / ٤١ .

(٢) انظر مثالاً على ذلك ما أورده الدكتور الذهبى نفسه فى كتابه « التفسير والمفسّرون » / ١/ ٢١٢ - ٢١٣ .

(٣) المائدة / ٣ .

(٤) ٦ / ٤٧ .

تحقيق معنى لفظ أو بيان سياق عبارة ... ومن أجل هذا الاستدلال لم يبال بما في الإسناد من وهن لا يرتضيه ... فهو إذن استدلال يكاد يكون لغويا »[١]. وهي ملاحظة إن صحت في بعض الأحيان فهي في معظم الأحيان غير صحيحة .

ولن أذهب بعيداً بل يكفي القارئ ، للتحقق من صدق ما نقول ، أن ينظر إلى المرويات الثلاث التي سلف ذكرها في الصفحات الماضية ، فإن أولاها تتعلق باليوم الذي أكمل الله فيه للمسلمين دينهم ، والثانية تتحدث عن خروج حواء من موضع في جسد آدم وتنص تحديداً على ما تلفظ به آدم حينذاك أول عهدها بالوجود بل وعلى اللغة التي نطقها بها ، والثالثة تفصل القول في بعث الاثنى عشر نقيباً وعودتهم بحبة من فاكهة الجبارين وزن رجل ... إلخ . فهل يرى الأستاذ شاكر أن هذه الروايات ، وهي ليست إلا ثلاثاً فقط من مئات الروايات بل آلافها ، إنما تدور على اللغة وألفاظها وعباراتها ؟

بل إن الأمر في نظري ، ولعلي لا أكون مخطئًا ، يصل إلى درجة خطيرة حين يسوق الطبري (فيما يسوق من روايات في تفسير قوله تعالى[٢] : « ومن أظلم ممن افترى على الله كذبا أو قال : أوحي إلي ، ولم يوح إليه شيء ، ومن قال : سأنزل مثل ما أنزل الله ؟ ») هذه الرواية : « حدثنا القاسم قال: ثنا الحسين قال : ثني حجاج عن ابن جريج عن عكرمة قوله : « ومن أظلم ممن افترى على الله كذبا أو قال : أوحي إلي ولم يوح إليه شيء ؟ » قال : نزل في مسيلمة أخي بني عدي ابن حنيفة فيما كان يسجع ويهتف به . ومن قال : «سأنزل مثل ما أنزل الله » نزلت في عبدالله بن سعد بن أبي سرح أخي بني عامر بن لؤي ، كان يكتب للنبي ﷺ ، وكان فيما يملي « عزيز حكيم » فيكتب « غفور رحيم » فيغيره ثم يقرأ عليه كذا وكذا لما حول ، فيقول : نعم،

(١) تفسير الطبري / تحقيق وتعليق محمود محمد شاكر / دار المعارف / ٤٥٣ ـ ٤٥٤ (بالهامش) .

(٢) الأنعام / ٩٣ .

سواء . فرجع عن الإسلام ولحق بقريش وقال لهم : لقد كان ينزل عليه « عزيز حكيم » فأحوّله ثم أقول لما أكتب ، فيقول : نعم ، سواء ». ووجه الخطورة فى هذه الرواية هو أن الرسول، إذا صدقنا هذا الزعم ، كان يوافق ابن أبى سرح على ما يقوم به من تحريف وتبديل قائلاً : « نعم ، سواء »[١] !

ولنفترض أن سند الرواية صحيح ، فهل هذا يكفى لنغضّ البصر عن هذا الذى فى متنها مما لا يمكن لضمير المسلم أن يطمئن إليه ؟ فأين قدسية القرآن وإعجازه إذن إذا كانت « غفور رحيم » ، التى كتبها ابن أبى سرح (الذى شكّ وكفر ، وإن عاد إلى الإسلام بعد فتح مكة) ، و « عزيز حكيم » ، التى نزل بها الروح الأمين ، تستويان ؟ ألم يكن ينبغى أن يتوقف الطبرى أمام مثل هذه الرواية ليشرح لنا هذا الكلام الغريب ؟ إن من الواضح أن توجيه الأستاذ شاكر لا يجدى هنا . بل حتى لو قبلنا جدلاً تسويغ د. الذهبى من أنّ من أسند لك فقد حمّلك البحث عن رجال السند ، فماذا نفعل فى كلام الطبرى فى تمهيده لهذه الرواية مما يُفْهَم منه أنه موافق على ما جاء فيها ؟ وهذا نص كلامه : « وقد اختلف أهل التأويل فى ذلك ، فقال بعضهم فيه نحو الذى قلنا فيه . ذِكْر من قال ذلك : حدثنا القاسم قال : ثنا الحسين قال : ثنى حجاج عن ابن جريج عن عكرمة ... » ، ثم يورد الرواية السابقة .

ولا يقلّ خطورةً عن ذلك أنه قد يورد روايات تتعرض لعلم الغيب بما لا يكون قد شاهده أحد ودون أن ينسب ما جاء فيها إلى رسول الله ﷺ، ومع ذلك يمرّ على مثل هذه الروايات من غير أدنى تعقيب كما فى الرواية التالية المعزوّة إلى وهب بن منبه : « حدثنى المثنى قال : ثنا إسحاق قال : ثنا إسماعيل بن عبد الكريم قال : ثنى عبد الصمد بن معقل قال : سمعت وهب بن منبه يقول : إن العرش كان قبل أن يخلق الله السماوات والأرض ثم قبض قبضة من صفاء الماء، ثم فتح القبضة فارتفع دخاناً ، ثم قضاهن سبع سماوات فى يومين ،

---

(١) ٧ / ١٦٦ .

ثم أخذ طينة من الماء فوضعها فكان البيت ثم دحا الأرض منها...»[١]. أفلم يكن الأمر يستحق من الطبرى أن يتساءل كما نتساءل نحن: من أين لوهب أو لغير وهب العلم بهذا الغيب ؟ أكان حاضراً خلق السماوات والأرض أم ماذا؟ وأدهى من ذلك كله أن بعض ما ورد فى هذه الرواية ليس أكثر من كلام لا رأس له ولا ذيل ، إذ كيف يضع الله الطينة التى دحا منها الأرض (وهو ما يعنى أن الطينة هي الأرض كلها قبل دحوها) مكان البيت (وهو ، فيما أفهم ، الكعبة ، التى هى جزء ضئيل جداً جداً من هذه الأرض) ، أى كيف يضع الكل مكان الجزء الذى لم يكن قد وُجد بعد ؟..

وإذا كان الطبرى يرى أن معرفة عدد الدراهم التى بيع بها يوسف عليه السلام لا يفيد فى شيء ما دام القرآن والرسول عليه السلام قد سكتا عن ذلك، وهو ما حمده له كل من تحدث عن منهجه رحمه الله ابتداء من جولدتسيهر ومروراً بالدكتور الذهبى إلى الدكتور الحوفى ، ويحمده له كذلك كاتب هذه السطور ، أفلم يكن ينبغى ، إذا كان قد فاته أن يستغربَ ما جاء فى رواية وهب السابقة ، أن يوصى على الأقل بأن يُضْرَبَ عنها صفحاً لعدم الفائدة فى الخوض فى ذلك ؟ ومع هذا فإن موقفه من أمثال الروايات التى تذكر عدد الدراهم التى بيع بها يوسف عليه السلام ليس مطرداً على طول الخط ، فقد أورد فى تفسير قوله تعالى[٢]: « وأَعْتَدَتْ لَهُنَّ مُتَّكأً » [٣] عدداً من الروايات التى تختلف فى تفسير « المتكأ » : أهو الطعام ؟ أهو الأترجّ ؟ أهو البرّ ؟ أهو كل ما يُحزّ بالسكين ؟ أكان مع الأترج عسل ؟ وهو موضوع ، كما ترى ، ليس بذى أهمية . ومثله الخلاف حول نوع الشجرة التى نودىَ عندها موسى عليه

---

(١) ١٢/ ٤ .

(٢) يوسف / ٣١ .

(٣) ١١ / ١١٣ .

السلام[١] ، وكذلك الخلاف حول لقمان وهل كان عبداً حبشيًا ذا مشافر أو نبيًا[٢] ، فالمهم هو المبادئ الخلقية التي كان يدعو إليها .

وهو في مواضع أخرى قد يورد أشياء من غير أن يَعْزُوَها إلى أى مصدر شفهيًا كان أو كتابيًا كما هو الحال في سلاسل نسب داود وأيوب وموسى عليهم جميعاً السلام[٣] ، وذلك أثناء تفسيره لقوله تعالى[٤] : « ووهبْنا له إسحاق ويعقوب كُلاً هَدَيْنا ، ونوحًا هدينا من قَبْلُ ... » ، الذى لم يورد فيه أية رواية مكتفياً بتفسيره هو ، وإن كان من الواضح أنه هنا ينقل عن العهد القديم . ومثل ذلك إشارته ، في مكان آخر ، إلى بلعام ودعائه على بنى إسرائيل لحساب الجبارين[٥] .

كذلك قد يورد عدة روايات مختلفة في سبب نزول آية ما من غير أن ينتصر لإحداها على الأخرى كما فعل مع ما ورد في سبب نزول قوله تعالى[٦] : «ومِنَ الناس من يُعْجِبك قَوْلُه في الحياة الدنيا ... » [٧] .

ومما يلاحظ أيضًا على ما يورده من روايات أنه لا يتحرج من سَوْق أى رأى مهما تكن غرابته وشذوذه ، بل يعطيه الفرصة كاملة فيعرضه بالتفصيل موردا رواياته ثم يكرّ عليه (من غير شتم أو تسفيه) بما يفيد أنه خطأ كما هو الحال في تفسيره لقوله تعالى[٨] : « حتى يتبيَّن لكم الخَيْطُ الأبيضُ من الخيطِ الأسود

---

(١) ٢٠ / ٤٤ .
(٢) ٢١ / ٣٩ ـ ٤٠ .
(٣) ٧ / ١٥٨ .
(٤) الأنعام / ٨٤ .
(٥) ٩ / ٧٧ .
(٦) البقرة / ٢٠٤ .
(٧) ٢ / ١٧٥ ـ ١٧٦ .
(٨) البقرة / ١٨٧ .

رأيه هو يرى أن الصواب هو « قول من قال : عنى بالفاحشة فى هذا الموضع المعصية ، وذلك أن الفاحشة هى كل أمر قبيح تعدى فيه حده ، فالزنا من ذلك والسَّرَق والبذاء على الأحماء وخروجها متحولة عن منزلها الذى يلزمها أن تعتدَّ فيه »[١] ؟ إن المستغرب هو أن يكون ذلك رأيه هنا بينما الفاحشة فى الحديث الموجه إلى نساء الرسول عليه السلام لا تكون إلا « الزنا » خاصة ، مع أن الزنا من أمثالهن لا يكاد يتصوَّر ، إلى جانب أنه هو نفسه يسلِّم بأنه « ما بغت امرأة نبى قط »[٢] .

أما فى تفسير قوله تعالى[٣] : « واللذان يأتيانها منكم فآذوهما » (بعد قوله سبحانه فى الآية السابقة عليه : « واللاتى يأتين الفاحشة من نسائكم فاستشهدوا عليهن أربعة منكم ، فإن شهدوا فأمسكوهن فى البيوت حتى يتوفاهن الموت أو يجعل الله لهن سبيلاً ») فإنه يورد ثلاثة آراء بأسانيدها : وهى أن يكون « اللذان » قد قصد بهما البكران غير المحصنين بالزواج ، أو يكون عنى بهما الرجلان الزانيان (أما الآية السابقة فهى تتحدث عن النساء الزانيات) ، أو يكون المراد بذلك الرجل والمرأة معاً محصنين أو غير محصنين . وكان مقياس ترجيحه للرأى الأول هو أن ذوق العربية يقتضى « أنه لو كان مقصوداً بذلك قصد البيان عن حكم الزناة من الرجال (كما لو كان مقصوداً بقوله : « واللاتى يأتين الفاحشة من نسائكم » قصد البيان عن حكم الزوانى) لقيل : «والذين يأتونها منكم فآذوهم» أو قيل : « والذى يأتيها منكم ... » ، كما قيل فى التى قبلها : « واللاتى يأتين الفاحشة ... » فأخرج ذكرهن على الجميع ، ولم يقل : «واللتان تأتيان الفاحشة ... » ، وكذلك تفعل العرب : إذا أرادت البيان على

---

(١) ٢٨ / ٧٩ ـ ٨٠ .

(٢) انظر تفسيره لقوله سبحانه من سورة « التحريم » : « ضرب الله مثلاً للذين كفروا امرأة نوح وامرأة لوط » وما ساقه من روايات فى ذلك (٢٨ / ٩٧ ـ ٩٨) .

(٣) النساء / ١٦ .

الوعيد على فِعْل أو الوعد عليه أخرجت أسماء أهله بذكر الجمع أو الواحد ، وذلك أن الواحد يدل على جنسه ، ولا تخرجها بذكر اثنين ، فتقول : « الذين يفعلون كذا فلهم كذا ، والذى يفعل كذا فله كذا » ، ولا تقول « اللذان يفعلان كذا فلهما كذا » إلا أن يكون فعلاً لا يكون إلا من شخصين مختلفين كالزنا لا يكون إلا من زان وزانية . فإذا كان ذلك كذلك قيل : بذكر الاثنين يراد بذلك الفاعل والمفعول به ، فأما أن يذكر بذكر الاثنين والمراد بذلك شخصان فى فعل قد ينفرد كل واحد منهما به أو فى فعل لا يكونان فيه مشتركين فذلك ما يعرف فى كلامها »[١] . فها أنت ذا ترى أنه اتكأ هنا ، فى تصويب إحدى الروايات وردّ غيرها ، على ما يقتضيه ذوق التعبير فى اللغة العربية. ومع ذلك فالملاحظ أن هناك رأيًا آخر لم يسقه الطبرى ، وهو أن المقصود بقوله : « اللذان يأتيانها منكم » هما الرجلان اللذان يمارسن فاحشة اللواط لا الزنا ، والمقصود بـ « اللاتى يأتين الفاحشة من نسائكم » أولئك اللاتى يقترفن فاحشة السِّحاق ، فتكون الآيتان عن الشذوذ الجنسي ، أما الزنا فله آية النور [٢] : « الزانى والزانية فاجلدوا كلَّ واحدٍ منهما مائة جَلْدَةٍ »[٣] . وأحب ألا يفهم القارئ أن هذا التفسير الأخير هو بالضرورة التفسير الصحيح ، وإن كنت أنا أميل إليه .

ومن مقاييس الطبرى أيضًا فى قبول رواية ورفض أخرى أن تُفْهَمَ الآية على ظاهر التنزيل : ففى قول ربنا جل جلاله[٤] : « فلا تُعْجِبْكَ أموالُهم ولا أولادُهم . إنما يريد الله ليعذِّبهم بها فى الحياة الدنيا » يسوق رأيين أولهما : « لا تعجبك يا محمد أموال هؤلاء المنافقين ولا أولادهم فى الحياة الدنيا . إنما يريد الله ليعذبهم

(١) ٤ / ١٨٤ _ ١٨٥ .

(٢) النور / ٢ .

(٣) انظر مثلاً تفسير الطبرسى ، الذى يورد عن أبى مسلم هذا الرأى ، وإن كان قد رأى هو خلاف ذلك (دار مكتبة الحياة / بيروت / مجلد ٢ / جزء ٤ / ص ٤٧ _ ٤٩) .

(٤) التوبة / ٥٤ .

رأيه هو يرى أن الصواب هو « قول من قال : عنى بالفاحشة فى هذا الموضع المعصية ، وذلك أن الفاحشة هى كل أمر قبيح تعدى فيه حده ، فالزنا من ذلك والسَّرَق والبذاء على الأحماء وخروجها متحولة عن منزلها الذى يلزمها أن تعتدَّ فيه »[١] ؟ إن المستعرب هو أن يكون ذلك رأيه هنا بينما الفاحشة فى الحديث الموجه إلى نساء الرسول عليه السلام لا تكون إلا « الزنا » خاصة ، مع أن الزنا من أمثالهن لا يكاد يتصوَّر ، إلى جانب أنه هو نفسه يسلِّم بأنه « ما بغت امرأة نبى قط » [٢] .

أما فى تفسير قوله تعالى[٣] : « واللذان يأْتيانها منكم فآذوهما » (بعد قوله سبحانه فى الآية السابقة عليه : « واللاتى يأتينَ الفاحشة من نسائكم فاستشهدوا عليهن أربعةً منكم ، فإن شهدوا فأمْسكوهنَّ فى البيوت حتى يتوفاهنَّ الموت أو يجعل الله لهن سبيلاً ») فإنه يورد ثلاثة آراء بأسانيدها : وهى أن يكون « اللذان » قد قصد بهما البكْران غير المحصنين بالزواج ، أو يكون عنى بهما الرجلان الزانيان (أما الآية السابقة فهى تتحدث عن النساء الزانيات) ، أو يكون المراد بذلك الرجل والمرأة معاً محصنين أو غير محصنين . وكان مقياس ترجيحه للرأى الأول هو أن ذوق العربية يقتضى « أنه لو كان مقصوداً بذلك قصد البيان عن حكم الزناة من الرجال (كما لو كان مقصوداً بقوله : « واللاتى يأتين الفاحشة من نسائكم » قصد البيان عن حكم الزوانى) لقيل : «والذين يأتونها منكم فآذوهم» أو قيل : « والذى يأتيها منكم ... » ، كما قيل فى التى قبلها : « واللاتى يأتين الفاحشة ... » فأخرج ذكرهن على الجميع ، ولم يقل : «واللتان تأتيان الفاحشة ... » ، وكذلك تفعل العرب : إذا أرادت البيان على

(١) ٢٨ / ٧٩ - ٨٠ .

(٢) انظر تفسيره لقوله سبحانه من سورة « التحريم » : « ضرب الله مثلاً للذين كفروا امرأة نوح وامرأة لوط » وما ساقه من روايات فى ذلك (٢٨ / ٩٧ - ٩٨) .

(٣) النساء / ١٦ .

الوعيد على فعْل أو الوعد عليه أخرجت أسماء أهله بذكر الجمع أو الواحد ، وذلك أن الواحد يدل على جنسه ، ولا تخرجها بذكر اثنين ، فتقول : « الذين يفعلون كذا فلهم كذا ، والذى يفعل كذا فله كذا » ، ولا تقول « اللذان يفعلان كذا فلهما كذا » إلا أن يكون فعلاً لا يكون إلا من شخصين مختلفين كالزنا لا يكون إلا من زان وزانية . فإذا كان ذلك كذلك قيل : بذكر الاثنين يراد بذلك الفاعل والمفعول به ، فأما أن يذكر بذكر الاثنين والمراد بذلك شخصان فى فعل قد ينفرد كل واحد منهما به أو فى فعل لا يكونان فيه مشتركين فذلك ما يعرف فى كلامها »[١] . فها أنت ذا ترى أنه اتكأ هنا ، فى تصويب إحدى الروايات وردّ غيرها ، على ما يقتضيه ذوق التعبير فى اللغة العربية. ومع ذلك فالملاحظ أن هناك رأيًا آخر لم يسقه الطبرى ، وهو أن المقصود بقوله : « اللذان يأتيانها منكم » هما الرجلان اللذان يمارسن فاحشة اللواط لا الزنا ، والمقصود بـ « اللاتى يأتين الفاحشة من نسائكم » أولئك اللاتى يقترفن فاحشة السّحاق ، فتكون الآيتان عن الشذوذ الجنسى ، أما الزنا فله آية النور [٢] : « الزانى والزانية فاجلدوا كلّ واحدٍ منهما مائة جَلْدَة »[٣] . وأحب ألا يفهم القارئ أن هذا التفسير الأخير هو بالضرورة التفسير الصحيح ، وإن كنت أنا أميل إليه .

ومن مقاييس الطبرى أيضًا فى قبول رواية ورفض أخرى أن تُفْهَمَ الآيةُ على ظاهر التنزيل : ففى قول ربنا جل جلاله[٤] : « فلا تُعجبْك أموالُهم ولا أولادُهم . إنما يريد الله ليعذِّبَهم بها فى الحياة الدنيا » يسوق رأيين أولهما : « لا تعجبك يا محمد أموال هؤلاء المنافقين ولا أولادهم فى الحياة الدنيا . إنما يريد الله ليعذبهم

---

(١) ٤ / ١٨٤ ـ ١٨٥ .

(٢) النور / ٢ .

(٣) انظر مثلاً تفسير الطبرسى ، الذى يورد عن أبى مسلم هذا الرأى ، وإن كان قد رأى هو خلاف ذلك (دار مكتبة الحياة / بيروت / مجلد ٢ / جزء ٤ / ص ٤٧ ـ ٤٩) .

(٤) التوبة / ٥٤ .

بها في الآخرة » ، وثانيهما : « إنما يريد الله ليعذبهم بها في الحياة الدنيا بما ألزمهم فيها من فرائضه » ، وذلك « بأخذ الزكاة والنفقة في سبيل الله تعالى » ، ثم يعقب بأن الثاني هو أولى التأويلين بالصواب « لأن ذلك هو الظاهر من التنزيل»[١]، وهو مقياس صحيح يسد الطريق على الغثاء والهراء الذي تمزّق به أوصال التركيب القرآني في بعض كتب التفسير ثم يعاد تركيب الآية من جديد، وكأن المفسر من هؤلاء يستدرك صياغة الكلام على رب العزة بما قد يوحيه هذا من أن صياغة القرآن ليست هي المثل الأعلى في بناء الجملة في اللغة العربية .

وبرغم ذلك فالطبري يخرج عن ظاهر الكلام في تفسيره لقوله تباركت آلاؤه في سياق الحديث عما يحدث للميت حين تبلغ روحه التراقي وييأس أهله تماماً من شفائه[٢] : « والتفّت الساقُ بالسّاق » ، إذ يقول بعد أن ساق عدداً من الروايات كعادته في تأويل الآية : « وأَوْلَى الأقوال في ذلك بالصحة عندي قول من قال : معنى ذلك : « والتفّت ساق الدنيا بساق الآخرة ، وذلك شدة كرب الموت بشدة هول المطلع » . والذي يدل على أن ذلك تأويله قوله : «إلى ربك يومئذ المَسَاق» . والعرب تقول لكل أمر اشتد : « قد شمّر عن ساقه ، وكشف عن ساقه » ، ... عنى بقوله : «التفت الساق بالساق» : « التصقت إحدى الشدّتين بالأخرى » ، كما يقال للمرأة إذا التصقت إحدى فخذيها بالأخرى : لَفّاء »[٣] . ووجه خروجه هنا عن ظاهر النصّ أنه يخصص الساق الأولى بالدنيا ، والثانية بالآخرة من غير أدنى دليل . وعندما يحاول أن يستشهد على ذلك بكلام العرب فإنه ، فيما يبدو لي ، يخطئ الهدف ، إذ يقول « شمّر عن ساقه ، وكشف عن ساقه» مع أن الكلام هنا عن التفاف الساق بالساق ، وهو شيء مختلف تمامًا عن الكشف والتشمير . ومن هنا فإني مع من قال إن المقصود هو ساقا الميت إذا

---

(١) ١٠/ ٩٣ - ٩٤ .

(٢) القيامة / ٢٩ .

(٣) ٢٩ / ١٠٧ .

ضُمّتْ إحداهما مع الأخرى فلم تعودا تحملانه إلى أى مكان[1] ، فهذا هو ما يدل عليه ظاهر التنزيل بلا تكلف ، فضلا عن أنه لا حاجة تحوجنا إلى تكلف غيره .

على أن ثمة مقياسًا آخر عند الطبرى يعجبنى أشد الإعجاب ، ألا وهو مراعاة السياق والمحافظة على صلة الآية بما سبقها من آيات . ووجه إعجابى بهذا المقياس هو أن الطبرى ، هذا المفسر العظيم ، قد التفت ، فى هذا الوقت جدّ المبكر فى تاريخ التفسير والنقد الأدبى ، إلى أهمية السياق والوحدة التى تربط بين الآيات المتجاورة بدلاً من تمزيقها عضين كما يفعل كثير من المفسرين الذين أتوا بعده ، مع أن المفروض هو العكس ، فاللاحق عادة ما يدرك كثيراً مما فات السابقين . ومن المواضع التى لجأ فيها مفسرنا القدير إلى هذا المقياس قوله جل جلاله[2] : « إن الذين آمنوا ثم كفروا ثم آمنوا ثم كفروا ثم ازدادوا كفراً لم يكن الله ليغفر لهم ولا ليهديهم سبيلاً » . فإذا كان بعض يرى أن المقصود هنا هو «إن الذين آمنوا بموسى ثم كفروا به ، ثم آمنوا (يعنى النصارى) بعيسى ثم كفروا به ، ثم ازدادوا كفراً بمحمد لم يكن الله ليغفر لهم ولا ليهديهم سبيلاً » ، وإذا كان بعض ثان يقول : « بل عنى بذلك أهل النفاق أنهم آمنوا ثم ارتدوا ، ثم آمنوا ثم ارتدوا ، ثم ازدادوا كفرا بموتهم على كفرهم » ، وإذا كان بعض ثالث يقول: « بل هم أهل الكتابين : التوارة والإنجيل ، أتوا ذنوباً فى كفرهم فتابوا فلم تقبل منهم التوبة فيها مع إقامتهم على كفرهم » ، فإن أبا جعفر رحمه الله يرى أن أولى الأقوال بالتأويل هو قول من قال : « عنى بذلك أهل الكتاب الذين أقرّوا بحكم التوراة ، ثم كذّبوا بخلافهم إياه ، ثم أقرّ من أقرّ منهم بعيسى والإنجيل ، ثم كذّب به بخلافه إياه ، ثم كذّب بمحمد ﷺ والفرقان فازداد بتكذيبه كفراً على كفره . وإنما قلنا : « ذلك أولى بالصواب فى تأويل هذه الآية » لأن الآية

---

(١) انظر ما ورد عن الحسن وأبى مالك وقتادة فى نفس الموضع السابق .

(٢) النساء / ١٣٧ .

قبلها في قصص أهل الكتابين ، أعنى قوله : « يا أيها الذين آمنوا ، آمنوا بالله ورسوله » ، ولا دلالة تدل على أن قوله : « إن الذين آمنوا ثم كفروا » منقطع معناه عن معنى ما قبله »[1]. وقد نختلف مع الطبرى فى تطبيق هذا المقياس على هذه الآية بالذات ، ولكن لا يسع منصفًا أن ينكر أن مثل هذا المقياس يدل على ذوق نقدى وأدبى مرهف فى فهم مرامى الكلام وتذوق وجوه حسنه وإبداعه .

وأكثر ما يُستخدَم هذا المقياس فى موضعه عند تفسير ما يعود عليه الضمير أو ما يشير إليه اسم الإشارة فى هذه الآية أو تلك . فكلنا يعلم أن القرآن يكثر من استخدام الضمائر وأشباهها من أسماء الإشارة ، وإدراك ما يعود عليه الضمير وشبهه يحتاج فى بعض الأحيان إلى حساسية فائقة ، فما أكثر المواضع فى القرآن التى يرد فيها ضمير يمكن إرجاعه إلى أكثر من شخص أو شىء ، ولا يسعف المفسر إلا مراعاة السياق . ففى قوله جل علاه [2]: « وأَوْحَى ربُّكَ إلى النَّحْلِ أن اتَّخذى مِنَ الجبال بيوتًا ... * ثم كُلِي مِنْ كُلِّ الثَّمَرات ، فاسْلُكِى سُبُلَ ربِّكِ ذُلُلاً يَخرج من بطونها شرابٌ مختلف ألوانه فيه شفاء للناس » يورد فى الاسم الذى يعود عليه الضمير فى « فيه » قول من يرى أن المقصود بذلك هو «القرآن» ، أى أن فى القرآن شفاء للناس ، وكذلك قولاً آخر مفاده أن المراد بذلك العسل ، متْبعًا كل رأى منهما بأسانيده ، ثم يعقب باختيار الرأى الثانى لأن السياق سياق كلام عن العسل[3].

ولا يقتصر استخدام الطبرى لهذا المقياس على الموازنة بين الروايات المختلفة وترجيح واحدة على الباقيات بل يمتد كذلك إلى تفسيره للآيات التى لم يورد فى تفسيرها روايات كما فى تأويله لقوله عز من قائل فى آخر سورة « المائدة » :

---

(١) ٥ / ١٩٣ - ١٩٤ .

(٢) النحل / ٦٨ .

(٣) ١٤ / ٨٦ . وانظر كذلك كلامه عن الضمير المقدّر فى « يُتْلَى عليهم » والذى يرى أنه عائد إلى القرآن (١٥ / ١١٢) .

« لله مُلْكُ السماوات والأرض وما فيهنّ ، وهو على كلّ شيءٍ قدير » ، فهو يراه موجّهًا إلى النصارى الذين يزعمون أن عيسى وأمه إلهان ، فلذلك بيّن لهم سبحانه أن السماوات والأرض جميعها بمن وما فيها ، ومعهم عيسى عليه السلام وأمه ، إنما هي ملك لله عز شأنه . ولا شك أن تفسيره لهذه الآية على أساس أنها موجهة للنصارى إنما يرتكز على مفهوم الوحدة بين الآيات في السورة كلها أو على الأقل بين الآيات المتجاورة بدلاً من تمزيقها أشلاء .

ويبلغ من حرص الطبرى رضى الله عنه على مفهوم الوحدة هذا أنه يربط بين آيات تبدو لكثير منا متباعدة لا صلة بينها . انظر مثلا كيف يفسر قوله تعالى[١] : « هو الذى يصوّركم فى الأرحام كيف يشاء » ، إذ يقول : « يعنى بذلك ، جل ثناؤه ، الله الذى يصوركم فيجعلكم صورًا أشباحًا فى أرحام أمهاتكم كيف شاء وأحب ، فيجعل هذا ذكرًا وهذه أنثى ، وهذا أسود وهذا أحمر . يعرّف عباده بذلك أن جميع من اشتملت عليه أرحام النساء ممن صوره وخلقه كيف شاء ، وأن عيسى بن مريم ممن صوّره فى رحم أمه وخلقه فيها كيف شاء وأحب ، وأنه لو كان إلها لم يكن ممن اشتمل عليه رحم أمه لأن خلاّق ما فى الأرحام لا تكون الأرحام عليه مشتملة ، وإنما تشتمل على المخلوقين »[٢] . فتأمل كيف يرى فى هذه العبارة إشارة إلى بشرية عيسى وأنه مجرد مخلوق عليه الصلاة والسلام ، وبذلك ربط بين هذه الآية ومعظم الآيات النيف والثمانين الأولى من هذه السورة ، وهى الآيات التى تدور حول عيسى عليه السلام وتحاجّ الضالين من النصارى فيما يعتقدون من ألوهيته .

وثمة مقياس آخر يمكن تسميته بمقياس « التناظر » ، وهو ما يوضحه المثال الآتى : ففى تفسير قوله تعالى[٣] : « ولا تَمنن تستكثر » يسوق مفسّرنا عدة أقوال

(١) آل عمران / ٦ .
(٢) ٣ / ١٠٤ .
(٣) المدثر / ٦ .

هي على الترتيب : « لا تُعْطِ يا محمد عطيةً لتُعْطَى أكثر منها » ، و « لا تمنن عملك علي ربك تستكثر » ، ولا « تضعف عن الخير أن تستكثر » (من قولهم: « حبلٌ مَنين » إذا كان ضعيفًا) » ، و « لا تمنن بالنبوة والقرآن الذى أرسلناك به تستكثَرهم به : تأخذ عليه عوضًا من الدنيا » . وبعد أن فرغ منها ومن أسانيدها قال : « وأولى هذه الأقوال عندى بالصواب فى ذلك قول من قال: معنى ذلك : « ولا تمنن على ربك من أن تستكثر عملك الصالح » . وإنما قلت : « ذلك أولى بالصواب » لأن ذلك فى سياق آيات تقدم فيهن أمر الله نبيه ﷺ بالجدّ فى الدعاء إليه والصبر على ما يلقى من الأذى فيه . فهذه بأن تكون من أنواع تلك أشبه منها بأن تكون من غيرها »[1] . يريد أن يقول إنه ما دامت الأوامر فى الآيات السابقة على هذه الآية تحضه على أن يكبّر الله ، وأن يصبر لله ، وأن يطهر ثيابه لله ... فينبغى أن يكون النهى فى آيتنا هذه عن إتيان شيء فى حق الله ، وذلك حتى يكون ثمة توازٍ بين المعانى فى تلك الأوامر وهذا النهى. ومرة أخرى أود أن ألفت نظر القارئ أنه بالخيار بين موافقة الطبرى أو مخالفته فى هذا المثال أيضًا ، ولكن هذا شيء وإبرازنا المقياس ذاته شيء آخر . ووجه اتصال هذا المقياس بالمقياس السابق أن منطلق الطبرى هنا أيضًا هو حرصه على أن يكون ثمة رباط قوى بين الآيات المتتالية ، ولا شك أن التوازى هو رباط من هذه الروابط ، إذ الآيات ، بناء عليه ، تتجه متّجهًا واحدا ولا تتمزق فتتخذ كل منها طريقًا متعاكسا مع الأخريات .

وعلاوة على ما مرّ ذكره من مقاييس فإن الطبرى قد يتخذ من روح الإسلام مقياسًا للحكم بين مختلف الروايات ، ففى تأويل قوله سبحانه[2] : « يا أيها الذين آمنوا ، عليكم أنفُسَكم . لا يضرُّكم من ضلّ إذا اهتديتم » يسوق قول من قال إن معناها : « عليكم أنفسكم إذا أمرتم بالمعروف ونهيتم عن المنكر فلم

(١) ٢٩ / ٨٠ - ٨١ .

(٢) المائدة / ١٠٥ .

يُقْبَل منكم » ، وقول من يرى أن المراد بها : « عليكم أنفسكم ، فاعملوا بطاعة الله لا يضركم من ضل إذا اهتديتم فأمرتم بالمعروف ونهيتم عن المنكر » (وإن كنت لا أرى كبير فرق بين هذين التفسيرين) ، وقول من يفسرها بأن المقصود هو : « لا يضركم من حاد عن قصد السبيل وكفر بالله من أهل الكتاب » . وبعد ذلك يرجّح في تفسيرها ما ورد عن أبي بكر الصديق فيها ، وهو : « يا أيها الذين آمنوا ، عليكم أنفسكم . الزموا العمل بطاعة الله وبما أمركم وانتهوا عما نهاكم الله عنه لا يضركم من ضل إذا اهتديتم . يقول : فإنه لا يضركم ضلال من ضل إذا أنتم رمتم العمل بطاعة الله ، وأديتم فيمن ضل من الناس ما ألزمكم الله به فيه من فرض الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر الذي يركبه أو يحاول ركوبه ، والأخذ على يديه إذا رام ظلما لمسلم أو معاهد ومنعه منه فأبى النزوع عن ذلك . ولا ضير عليكم في تماديه في غيّه وضلاله إذا أنتم اهتديتم وأديتم حق الله تعالى فيه » . أما المقياس الذي جعله يرجّح هذا التفسير فهو « أن الله تعالى أمر المؤمنين أن يقوموا بالقسط وأن يتعاونوا على البر والتقوى . ومن القيام بالقسط الأخذ على يدي الظالم ، ومن التعاون على البر والتقوى الأمر بالمعروف ... إلخ »[1] . فهذا هو روح الإسلام ، وهو الذي جعله يختار هذا التأويل ويفضله على غيره .

وقريب من ذلك أن ينصر رأيًا على رأى لأن الأول تعضده نصوص قرآنية أخرى . ومن ذلك أنه في قوله تعالى[2] : « فلا تطع المكذّبين * ودّوا لو تدهن فيدهنون » يذكر قولين : الأول : « ودّوا لو تكفر بالله يا محمد فيكفرون » ، والثاني : « ودوا لو ترخّص لهم فيرخّصون أو تلين في دينك فيلينون في دينهم » . وقد اختار القول الثاني لما ورد في القرآن من قوله تعالى[3] : « ولولا أن ثبّتناك لقد كدت تركن إليهم شيئًا قليلاً * إذن لأذقناك ضعف الحياة وضعف الممات»[4] .

(١) ٧ / ٥٧ ـ ٦٠ .
(٢) القلم / ٨ ـ ٩ .
(٣) الإسراء / ٧٤ ـ ٧٥ .
(٤) ٢٩ / ١٢ ـ ١٣

فمن الواضح أنه اتخذ مقياسه هنا نصًا قرآنيا صريحًا فسر به النص الآخر وحسم الخلاف بين الرأيين .

كذلك قد يجعل من الفقه حَكَمًا في الفصل بين الآراء المختلفة . وقد أشار إلى شيء من ذلك أو قريب منه الشيخ محمد الفاضل بن عاشور(١) . ومن ذلك أنه في تفسير قول رب العزة والجلال(٢) : « وإنْ منْ أهْلِ الكتاب إلا ليُؤْمننَّ به قبْلَ موْته » يسوق الروايات المختلفة التي يرى بعضها أن المقصود بذلك هو أنه ما من أحد من أهل الكتاب إلا ليؤمنن بعيسى قبل موته عليه السلام ، فإنهم سوف يصدّقون به إذا نزل يقتل الدجال فتصير الملل كلها واحدة ، وهى ملة الإسلام الحنيفية ، في حين ترى بعض الروايات الأخرى أن المراد هو أنه ما من أحد من أهل الكتاب إلا ليؤمنن بعيسى عليه السلام قبل موت الكتابى ، إذ إن الميت ، عند خروج روحه من جسده ، تتكشف له الحقيقة ناصعة ، بينما المراد في الطائفة الثالثة من هذه المرويات هو أنه ما من أحد من أهل الكتاب إلا ليؤمنن بمحمد ﷺ قبل موت الكتابى . وبعد سوقه لهذه الروايات يقفّى عليها ، كما هو شأنه في معظم الحالات ، بتصويب ما يراه فيرى أن أولى الأقوال بالصواب هو قول من قال : « وإنْ منْ أهل الكتاب إلا ليؤمننَّ بعيسى قبل موته (أى قبل موت عيسى) » . أما المقياس الذى جعله يختار هذا الرأى المتصل بمسألة من مسائل العقيدة فهو مقياس فقهى ، إذ « إن الله جل ثناؤه حَكَمَ لكل مؤمن بمحمد ﷺ بحكم أهل الإيمان في الموارثة والصلاة عليه وإلحاق صغار أولاده

---

(١) انظر الشيخ محمد الفاضل بن عاشور / التفسير ورجاله / مجمع البحوث الإسلامية (سلسلة البحوث الإسلامية / العدد ١٣) / القاهرة / ربيع الأول ١٣٩٠هـ ـ مايو ١٩٧٠م / ٣٥ ، وإن جاء كلامه موجزاً غير مشفوع بمثال يوضحه . وهذا نص ما قال: « وهو ، في كثير من صور انتقاده للأحاديث المسندة ، قوى الاعتماد على الفقه وملاءمة الأمصار من الأقوال (كذا) ، فكثيراً ما يردّ حديثًا في تأويل آية بأنه خلاف ما تقرر عند الفقهاء من الحكم » .

(٢) النساء / ١٥٩ .

بحكمه فى الملة ، فلو كان كل كتابى يؤمن بعيسى قبل موته (أى قبل موت الكتابى) لوجب ألاّ يرث الكتابىَّ إذا مات على ملته (يقصد الملة النصرانية الصحيحة التى يؤمن معتنقها بنبوة محمد عليه الصلاة والسلام) إلا أولاده الصغار أو البالغون منهم من أهل الإسلام إن كان له ولد صغير أو بالغ مسلم ، وإن لم يكن له ولد صغير ولا بالغ مسلم كان يكون ميراثه مصروفًا حيث يصرف إليه مال المسلم يموت ولا وارث له، وأن يكون حكمه حكم المسلمين فى الصلاة عليه وغسله وتقبيره . وإذا كان ذلك كذلك ، وكان الجميع من أهل الإسلام مجمعين على أن كل كتابى مات قبل إقراره بمحمد صلوات الله عليه وما جاء به من عند الله (أى قبل أن يتلفظ بالشهادة تلفظًا ، إذ لا يكفى فى مثل هذه الحالة الإقرار القلبى الذى لا يطلع عليه غيره إلا الله سبحانه) فمحكوم له بحكم المسألة التى كان عليها أيام حياته غير منقول شىء من أحكامه فى نفسه وماله وولده صغارهم وكبارهم بموته عما كان عليه فى حياته كان فى ذلك أدلّ الدليل على أن معنى قول الله : « وإن من أهل الكتاب إلا ليؤمننّ به قبل موته » إنما معناه : إلا ليؤمنن بعيسى قبل موت عيسى »[1] . فانظر كيف جعل الفيصل بين هذه الروايات المتخالفة فى أمر من أمور العقيدة هو حكم الشريعة الإسلامية فى المواريث فحكّم مسألة فقهية فى قضية عقَدية .

وفى مواضع أخرى نراه ، رحمه الله ، يعتمد على البرهان العقلى كما هو الحال عند تناوله لقوله سبحانه وتعالى[2] : « ويقولون : متى هذا الفتح إن كنتم صادقين ؟ * قل : يومَ الفتحِ لا ينفع الذين كفروا إيمانهم ولا هم ينظرون » ، فقد كان هناك رأيان : أحدهما يقول إن المقصود بـ « الفتح » هنا هو الثواب والعقاب يوم القيامة ، وثانيهما يقول إنه فتح مكة ، فجاء الطبرى رحمه الله وصوّب الرأى الأول على أساس أن باب التوبة مفتوح أمام الناس إلى أن يموتوا ،

---

(١) ٦ / ١٢ _ ١٤ .

(٢) السجدة / ٢٨ ، ٢٩ .

إذ لو كان المراد هو فتح مكة لما صح أن يقال إن إيمان الكافرين في ذلك اليوم غير نافعهم . أما الإيمان يوم القيامة فلن يقبل من صاحبه ولو كان له ملء الأرض ذهباً وافتدى نفسه به [١]. وهو ، كما ترى ، حجاج عقليّ ملْجم يدل ، مع أشياء أخرى مر بعضها وسوف نتناول بعضاً آخر منها فيما سيأتي ، على أن الطبرى كان يعمل عقله وأنه لم يكن يورد الروايات فحسب . والملاحظ أنه لم يعتمد هنا على نص قرآني ، ولذلك سميت مقياسه هذا « مقياس البرهان العقلي » ، وإن كان في ذهنه رحمه الله ، وهو يقول هذا الكلام ، حكم الإسلام في هذه القضية ، غير أنه لم يشر إلى هذا إشارة صريحة .

ويلفت النظر أن الطبرى قد يقبل في بعض الأحيان خبراً عن رسول الله في إسناده نظر لأن إجماع الحجة على صحة القول بما ورد فيه من حكم جعله ، في نظره ، مستغنيا عن الاستشهاد على صحته بخبر غيره ، وذلك كما في تفسيره لقول المولى جل وعلا [٢] : « حرمت عليكم أمهاتكم وبناتكم وأخواتكم وعماتكم وخالاتكم ، وبنات الأخ وبنات الأخت ، وأمهاتكم اللاتي أرضعنكم وأخواتكم من الرضاعة ، وأمهات نسائكم ... » ، إذ ذكر أن هناك خلافاً بين بعض المتقدمين من الصحابة حول تحريم زواج الرجل من أم زوجته : هل يشترط فيه أن يكون الرجل قد دخل بزوجته فعلاً ، أم هل يكفي أن يعقد عليها قرانه فتصبح أمها في الحال محرمة عليه ؟ ثم عقب قائلاً إن جميع أهل العلم ، متقدمهم ومتأخرهم ، قالوا إن أم الزوجة من المبهمات ، أى لم يشترط فيها الدخول ببنتها . وهذا هو الرأى الذى اختاره الطبرى وأورد فيه الخبر التالي عن سيدنا رسول الله عليه الصلاة والسلام : « إذا نكح الرجل المرأة فلا يحل له أن يتزوج أمها دخل بالابنة أو لم يدخل » ، ثم علق عليه بأن « هذا خبر ، وإن كان في إسناده ما فيه ، فإن في إجماع الحجة على صحة القول به مستغنًى عن الاستشهاد على صحته بغيره » [٣] .

---

(١) ٢١ / ٦٦ .

(٢) النساء / ٢٣ .

(٣) ٤ / ٢٠٧ _ ٢٠٨ .

وطبعًا يأتى على رأس هذه المقاييس أن يصح الخبر عن رسول الله ﷺ ، وقد ذكر الطبرى مرة على الأقل أنه لولا صحة الخبر عن رسول الله بكذا لكان اختار رأيًا آخر يشهد ما يعرفه من تاريخ الإسلام على أنه هو المقصود . ولتوضيح هذا الكلام نقول إنه رحمه الله ، عند تفسير قول ربنا تعالى جَدُّه[1] : « يا أيها الذين آمنوا ، مَنْ يرتَدَّ منكم عن دينه فسوف يأتى الله بقوم يحبُّهم ويحبونه ، أذلّة على المؤمنين أعزّةٍ على الكافرين ، يجاهدون فى سبيل الله ولا يخافون لَوْمَةَ لائم » ، ذكر أن هناك من يرى أن المراد بالقوم الذين سيأتى الله بهم بدلاً ممن ارتد عن دينه هم أبو بكر وأصحابه الذين جاهدوا فى سبيل الله وحاربوا من ارتدوا بعد وفاة الرسول عليه الصلاة والسلام ، فى حين يرى بعض آخرون أن المقصود هم أبو موسى الأشعرى رضى الله عنه وقومه (وهم من أهل اليمن) ، بينما يوسّع فريق ثالث الدائرة لتشمل أهل اليمن جميعًا لا قوم أبى موسى الأشعرى وحدهم، وذلك غير من يقول إنهم هم الأنصار أهل يثرب . ثم بعد ذلك يعقب قائلاً : «وأَوْلَى الأقوال فى ذلك عندنا بالصواب ما روى به الخبر عن رسول الله ﷺ أنهم أهل اليمن قوم أبى موسى الأشعرى . ولولا الخبر الذى روى فى ذلك عن رسول الله ﷺ (وهو أنه لما نزلت هذه الآية أومأ رسول الله ﷺ إلى أبى موسى بشىء كان معه وقال : « هم أهل هذا ») ما كان القول عندى فى ذلك إلا قول من قال : هم أبو بكر وأصحابه . وذلك أنه لم يقاتل قومًا كانوا قد أظهروا الإسلام على عهد رسول الله ﷺ ثم ارتدوا على أعقابهم كفارًا غيرُ أبى بكر ومن كان معه ممّن قاتل أهل الردة معه بعد رسول الله ﷺ . لكننا تركنا القول فى ذلك للخبر الذى روى فيه عن رسول الله ﷺ أنْ كان ﷺ معدن البيان عن تأويل ما أنزل الله من وحيه وآى كتابه »[2] .

على أنه ، رضى الله عنه ، قد يقبل كل ما ورد فى تفسير بعض الآيات من

---

(١) المائدة / ٥٤ .

(٢) ٦ / ١٦٢ - ١٦٤ .

روايات ما دام النص القرآني يحتملها كلها ، ولم ينص القرآن ولا السنة ولا دلّ البرهان العقلي على تفسير بعينه . والواقع أن ذلك يتكرر كثيراً في تفسير الطبرى، ولكننا ، خوف الإطالة ، نكتفي بمثال واحد ، وهو أنه ، في تفسير قوله تعالى(١) : « كما أنزلنا على المُقْتَسِمين * الذين جعلوا القرآنَ عضين » ، يسوق طائفة من الروايات تقول إن «المقتسمين» هم اليهود والنصارى لأنهم عضوا القرآن ، أى آمنوا ببعضه وكفروا ببعضه » ، ورواية أخرى ترى أنهم سمُّوا بذلك لأنهم استهزأوا بالقرآن فقال بعضهم : هذه السورة لى ، وقال بعض آخر : هذه لى ، ثم رواية ثالثة تقول : بل سمُّوا كذلك « لاقتسامهم كتبهم وتفريقهم ذلك بإيمان بعضهم ببعضها وكفره ببعض ، وكفر آخرين بما آمن به غيرهم وإيمانهم بما كفر به الآخرون » ، وعدداً آخر من الروايات يرى أصحابها أن المقصود هم « رهط من كفار قريش بأعيانهم » ، ثم رواية غير ذلك كله تقول إنهم رهط صالح الذين تقاسموا على قتله عليه السلام هو وأهله . وقد عقب الطبرى بأنه « جائز أن يكون عنى بـ « المقتسمين » أهل الكتابين : التوراة والإنجيل لأنهم اقتسموا كتاب الله ، فأقرّت اليهود ببعض التوارة وكذّبت ببعضها وكذّبت بالإنجيل والفرقان ، وأقرت النصارى ببعض الإنجيل وكذبت ببعضه وبالفرقان . وجائز أن يكون عُني بذلك المشركون من قريش لأنهم اقتسموا القرآن فسماه بعضهم شعراً ، وبعض كهانة ، وبعض أساطير الأولين . وجائز أن يكون عني به الفريقان ، وممكن أن يكون عنى به المقتسمون على صالح من قومه » . ثم يمضى مبينًا السبب في جواز ذلك كله عنده قائلاً إنه « إذا لم يكن في التنزيل دلالة على أنه عنى به أحدَ الفرق الثلاثة دون الآخرين ولا في خبر عن الرسول ﷺ ولا في فطرة عقل ، وكان ظاهر الآية محتملاً ما وصفت وجب أن يكون مقضيّا بأن كل من اقتسم كتاباً لله بتكذيب بعضٍ وتصديق بعض واقتسم على معصية لله ممن حل به عاجل نقمة الله في الدار الدنيا قبل نزول هذه الآية

---

(٨٥) الحجر / ٩٠ ـ ٩١ .

فداخلٌ فى ذلك لأنهم لأشكالهم من أهل الكفر بالله كانوا عبرة ، وللمتعظين بهم منهم عظة »[1] .

فها أنت ذا ترى أن الطبرى يُجوِّز كل هذه الروايات ويرى أن الآية تنطبق على المذكورين فيها جميعاً لأنه لا يوجد شيء فى التنزيل (أى القرآن) ولا فى حديث الرسول عليه السلام ولا فى فطرة العقل (أى البرهان العقلى القاطع) ما ينص على تفسير بعينه من هذه التفسيرات . ومع ذلك كلّه فإنى ، فى الحقيقة، لا أوافق الطبرى على أن الرهط الذين تقاسموا على اغتيال صالح وأهله عليه السلام أو أهل الكتاب الذين عضوا كتبهم فآمنوا ببعضها وكفروا بالباقى يمكن أن يدخلوا تحت هذه الآية لأنها تقول بصريح العبارة إنهم «جعلوا القرآن عضين» ، القرآن لا غيره . ومن ثم فإنى لا أدرى كيف ساغ للطبرى ، رحمات الله عليه، أن يقول إن كل من اقتسم كتاباً لله (أى أىّ كتاب سماوى) داخل فى ذلك. إن القرآن هو كتاب سماوى بعينه لا أى كتاب . هذا هو رأيى، وهو لا يقدح فى ما لاحظته عن موقف الطبرى أحياناً من الروايات التى يوردها فى تفسير بعض الآيات ويقبلها كلها ، إذ إن هذا ، كما أقول دائما ، شيء ، ورأيى فى تطبيق الطبرى لهذه القاعدة على آية بعينها شيء آخر .

ويتصل بما سبق كلامُ الطبرى فى اختلاف القراءات . وقد كان ، رحمه الله ، من علماء القراءات المشهورين ، وألف فيها مؤلفًا خاصًا فى ثمانية عشر مجلداً ذكر فيه جميع القراءات من المشهور والشاذ مع تعليل كل ذلك وشرحه، ثم اختار منها قراءة لم يخرج بها عن المشهور ، وإن كان هذا الكتاب قد ضاع بمرور الزمن[2] .

وفى تناول ذلك العالم الجليل للقراءات المختلفة نراه ينسب كل قراءة إلى أصحابها فيقول مثلاً: هذه قراءة أهل الكوفة ، وهذه قراءة عامة قراء المدينة ...

(١) ١٤/ ٣٨ ـ ٤٠ .

(٢) انظر د. الذهبى / التفسير والمفسرون / ١ / ٢١٤ .

وهكذا . وربما لا يكتفي بذلك بل يربط بين القراءة ولغة هذه القبيلة أو تلك . وربما استقصى في إحدى الكلمات كل ما أُثِر فيها من لغاتٍ سواء في ذلك ما كان قراءةً أو لم يكن . وهاك مثالاً على ذلك : فعند تفسير قوله تعالى[1] : «إن الله بالناس لرءوف رحيم» يقول : « وفي « الرءوف » لغات : إحداها «رؤْف» على مثال « فعْل » كما قال الوليد بن عقبة :

وشرُّ الطالبين ، ولا تكُنْهُ ، ∴ يقاتلُ عمَّه الرؤْفَ الرحيما

وهي قراءة عامة قرّاء أهل الكوفة ، والأخرى « رءوف » على مثال «فعول» ، وهي قراءة عامة قراء المدينة » . إلى هنا تتطابق القراءتان مع اللغتين المذكورتين ، بيد أنه في استقصائه لما ورد في لفظة « رءوف » من لهجات قبلية لا يكتفي بهذا بل يضيف لهجتين أخريين هما : رئِف » و « رأْف » لم ترد بأي منهما قراءة ، إذ يقول : « ورئِف : هي لغة غطفان على مثال « فعِل » مثل « حذِر » ، ورأْف (بجزم العين) : هي لغة بني أسد . والقراءة على أحد الوجهين الأولين (يقصد « رءوف » و « رؤْف ») »[2] . وانظر مثالاً آخر في ما رد في لفظة « موصٍ » من قوله تعالى[3] : « فمَنْ خاف من موصٍ جنَفًا أو إثما ... » من قراءات ولهجات ، وإن لم ينسب هذه أو تلك إلى ناس بأعيانهم، إذ قال : « قد قرئ قوله : « فمن خاف من موصٍ » بالتخفيف في الصاد والتسكين في الواو (هكذا : « موصٍ ») ، وبتحريك الواو وتشديد الصاد (يقصد هكذا : « موَصٍّ ») . فمن قرأ ذلك بتخفيف الصاد وتسكين الواو فإنما قرأه بلغة من قال : أوصيت فلانًا بكذا » (لاحظ أنه لم يُسَمِّ القبيلة التي هذه لغتها) ، ومن قرأ بتحريك الواو وتشديد الصاد قرأه بلغة من يقول : «وصّيت فلانًا بكذا» ، وهما لغتان مشهورتان »[4] .

(١) البقرة / ١٤٣ .

(٢) ٢ / ١٢ .

(٣) البقرة / ١٨٢ .

(٤) ٢ / ٧١

وإذا كنا قد رأينا الطبرى فى المثالين السابقين يكتفى بذكر ما ورد فى اللفظة من قراءات فإنه فى العادة يختار قراءة من هذه القراءات أو على الأقل يرجحها على الباقيات كما فى كلمة «العمْرة» من قوله تعالى [1] : « وأتموا الحَجَّ والعمرةَ للّه » ، وإن جاء اختلاف القراءات الواردة فى هذه الكلمة لا فى الناحية الصرفية منها بل فى الجانب النحوى ، إذ جاءت مرة منصوبة ومرة مرفوعة : وهى عند من نصبوها (هكذا : « وأتموا الحجَّ والعمرةَ لله » على أساس أنها معطوفة على « الحج » ، التى هى مفعول به لـ « أتموا ») ليست واجبة ، وإن وجب إتمامها على من دخل فيها ، أما من رفعوها (فقالوا : « وأتموا الحجَّ ، والعمرةُ لله » (ولاحظ الفاصلة بين « الحج » و « العمرة » بما يدل على أنهما جملتان لا جملة واحدة) فقالوا إن « العمرة » هى مجرد زيارة البيت ، ومتى زار المعتمر البيت فإنه يكون قد فرغ من العمرة ، ومن ثم فلا شىء عليه بعد ذلك يتمّه ، ومن ثم فصلوها عن لفظة « الحج » التى وقع عليها الإتمام فلم يعطفوها عليها . المهم فى ذلك كله أن الطبرى ، بعد أن ساق هاتين القراءتين وأسانيد كلّ ، عقب قائلاً : « وأوْلَى القراءتين بالصواب فى ذلك عندنا قراءة من قرأ بنصب «العمرة» على العطف بها على الحج بمعنى الأمر بإتمامهما له . ولا معنى لاعتلال من اعتل فى رفعها بأن العمرة زيارة البيت ، فإن المعتمر إن بلغه فلا عمل بقى عليه يؤمر بإتمامه . ذلك أنه إذا بلغ البيت فقد انقضت زيارته ، وبقى عليه تمام العمل الذى أمره الله به فى اعتماره وزيارته البيت ، وذلك هو الطواف بالبيت والسعى بين الصفا والمروة وتجنب ما أمر الله بتجنبه إلى إتمامه ذلك . وذلك عمل ، وإن كان ممّا لزمه بإيجاب الزيارة على نفسه ، غير الزيارة . هذا مع إجماع الحجة [2] على قراءة « العمرة » بالنصب ومخالفة جميع قراء الأمصار قراءة من قرأ ذلك رفعًا . ففى

---

(١) البقرة / ١٩٦ .

(٢) وهو يفصّل القول (فى ٣ / ٩٤) فى معنى « الحُجّة » بأنها « النقل المستفيض الذى يمتنع معه التشاعر والتواطؤ والسهو والغلط » .

ذلك مستغنًى عن الاستشهاد على خطإ من قرأ ذلك رفعًا » . وقد نسب هذه القراءة عقيب ذلك إلى عبد الله بن مسعود ومن قال بقوله[١]، وهم أهل الكوفة .

وإذا كنا قد رأيناه ، طيب الله ثراه ، في المثال الأول (حيث أساس الاختلاف صرفيّ) يفرق ضمنيًا بين القراءات واللهجات القبلية ، بمعنى أن بعض هذه اللهجات قد ترد بها قراءات صحيحة في حين لا يرد ببعضها الآخر أية قراءة ، فإنه في المثال التالي يصرّح بهذه التفرقة مبينًا أن الكلمة الفلانية يصحّ نحويًا إعرابها على هذا الوجه أو ذاك أو ذلك ، في حين أنه لا يصح قرآنًا قراءاتها إلا على هذا الوجه أو ذاك فقط : ففي قوله تعالى عن اليتامى ، الذي كان المسلمون في بداية الأمر يتحرجون من مخالطتهم خشية أن يجوروا على أموالهم[٢] : « وإن تخالطوهم فإخوانكم » جاءت كلمة « إخوان » مرفوعة بمعنى « وإن تخالطوهم فهم إخوانكم » ، أي أن المخالطة هي الوضع الطبيعي لأن الإخوان ينبغي أن يتخالطوا »[٣]، وإن جاز ، من الناحية النحوية ، أن يقال : « وإن تخالطوهم فإخوانكم » بنصب « إخوان » على معنى « وإن تخالطوهم فإنكم تخالطون إخوانكم لا أحدًا غريبًا » . ومع ذلك يوضح الطبري موقفه من هذا الإعراب الأخير قائلاً: « فأما في القراءة فإنما منعناه بإجماع القراء على رفعه ، وأما في العربية (أي من الناحية النحوية المحضة) فإنما أجزناه لأنه يحسن معه تكرير ما يحمل في الذي قبله من الفعل فيهما : « وإن تخالطوهم فإخوانكم تخالطون » ، فيكون ذلك جائزًا في كلام العرب » [٤].

وقد يربط الطبري بين كل قراءة وردت في لفظة ما في موضع من القرآن وكيفية نطقها في موضع آخر كما هو الحال في كلمة « تمسّوهن » في قوله

(١) ٢ / ١١٨ .

(٢) البقرة / ٢٢٠ .

(٣) الشرح هنا هو شرحي أنا . ولا أظن من الصعب على القارئ أن يكتشف ذلك هنا أو في أي مكان آخر أشرح فيه فكرة الطبري بأسلوبي أنا .

(٤) ٢ / ٢١٠ . وانظر مثالاً آخر في ٣ / ٦٧ ، ومثالاً ثالثًا في ٤ / ١٣٩ .

تعالى[1] : « لا جُناحَ عليكم إنْ طلقتم النساء ما لم تمَسّوهن » ، فقد ورد فيها قراءتان هما « تمسّوهن » و « تماسّوهن » : وعن الأولى يقول: «وكأنهم اختاروا قراءة ذلك إلحاقًا منهم له بالقراءة المجمع عليها في قوله : ولم يَمْسَسْنِي بَشَرٌ» ، ثم يمضي فيشير إلى الثانية قائلا : « وقرأ ذلك آخرون : «ما لم تماسّوهن» إلحاقًا منهم ذلك بالقراءة المجمع عليها في قوله : « فتحرير رقبةٍ من قبل أن يتماسّا » ... ». وعلى حين وجدناه في المثال الفائت يختار إحدى القراءتين ويردّ الأخرى فإنه هنا يقبل الروايتين كلتيهما معتمداً على مقياسين : أحدهما أن المعنيين متفقان ، وإن كان في أحد المعنيين زيادة غير موجبة اختلافًا في الحكم والمفهوم (يقصد أنّ « تمسوهن » تتحدث عن « المسّ » من جانب الرجال ، أما « تماسّوهن » فتدل على المفاعلة ، أى مسّ كل من الرجال والنساء للطرف الآخر) . أما المقياس الثاني فهو كثرة القراءة بكل واحدة منهما[2]. فهذان مقياسان آخران غير المقياس الذى ذكره في المثال السالف ، وهو إجماع الحجة من القراء

ويبلغ من تحرجه في مسألة القراءات أنه يقف طويلاً عند لفظة « يتَسَنَّه » من قوله تعالى[3] : « فانظرْ إلى طعامكَ وشَرابكَ لم يتَسَنَّه » : فبعضهم إذا لم يقف عند هذه الكلمة ومضى في قراءته فإنه يحذف هاء « يتسنّه » على أساس أنها « هاء وقف » وأن الفعل هو « تسنّى يتسنّى » ، وبعضهم يبقى هذه الهاء سواء وقف عندها أو استمر في القراءة على أساس أن الفعل هو « تسنّهَ يتسنّه »..
وبرغم أن المعنى واحد في الحالتين ، لأن الفعلين مشتقان من «السَّنَة» (كل ما في الأمر أن ثمة اختلافًا حول أصل « سنة » : أهو « سنو » أم «سنَه» ، ومن هنا الاختلاف في « تسنّى يتسنىّ » أو « تسنّه يتسنّه » ، وإن كان ثمة توجيه اشتقاقي آخر لـ « تسنّى يتسنّى » ، وهو أنه مأخوذ من « سَنّ » أى

(١) البقرة / ٢٣٦ .
(٢) ٢ / ٣٠٥ .
(٣) البقرة / ٢٥٩ .

« تغير » كما فى قوله عزّ وجل : « حَمَأٍ مَسْنُون » أى طين متغير) ، برغم هذا فإنه يقول : « والصواب من القراءة عندى فى ذلك إثبات الهاء فى الوصل والوقف لأنها مثبتة فى مصحف المسلمين ولأنها وجه صحيح فى كلْتَى (؟) الحالتين فى ذلك » [١] مستدركًا بذلك على المقياس السابق (وهو عدم اختلاف المعنى مع كثرة القراءة بكلّ) بأنه لا ينبغى تجاهل حرفٍ مُثبتٍ فى المصحف برغم أن حذف هذا الحرف لا يترتب عليه أى شىء .

على أنه قد يستخدم مقياسًا سلبيًا ، أى مقياسًا لردّ قراءة ما لا لقبولها ، وذلك أثناء عرضه ما ورد من قراءات فى لفظة « ننشز » من قوله [٢] : « وانظر إلى العظام كيف ننشزها » ، وهى : « ننشزها » و « ننشرها » و « نَنشُزها » ، فقد قبل القراءتين الأوليين لوجود الحجة على صحتهما كلتيهما ولانقياد معنييهما ، ثم رد الثالثة « لشذوذها عن قراءة المسلمين وخروجها عن الصحيح الفصيح من كلام العرب »[٣] .

وقد يقبل قراءتين ، بيد أنه ينص على أن إحداهما أفصح من الأخرى كما فى قوله تعالى[٤] : « ولا يَحْسَبَنَّ الذين يبخلون بما آتاهم الله من فضله هو خيراً لهم » ، إذ ورد فيها « يحسبنّ » و « تحْسَبَنّ » . وهو يرى أن الثانية أفصح ، « وإن كانت القراءة بالياء غير خطأ ، ولكنه ليس بالأفصح ولا الأشهر من كلام العرب » . ويفصل الطبرى رأيه على أساس أننا إذا قلنا : « ولا تحسبنّ الذين يبخلون بما آتاهم الله من فضله هو خيراً لهم » كان السؤال هو : « لا يحسبنّ الذين كفروا ماذا هو خيراً لهم ؟ » ، وعندئذ سيكون الرد هو : «لا يحسبن الذين يبخلون بما آتاهم الله من فضله (بُخْلَهم) هو خيراً لهم » ،

(١) ٣ / ٢٤ .

(٢) البقرة / ٢٥٩ .

(٣) ٣ / ٢٩ . وانظر مثالاً آخر على عدم استجازته قراءةً لشذوذها فى نفس الجزء / ص ٨١ .

(٤) آل عمران / ١٨٠ .

غير أن لفظة « بُخْلهم » ليست موجودة في الآية ، وهي المفعول الأول لـ«يحسب» ، وهو ما لا يجرى مجرى المعروف من كلام العرب[1] . والواقع أن القراءة التي فضلها الطبرى هي الأقل فصاحة ، بل هي قراءة ركيكة ، إذ كيف يقال : « الذين يبخلون هو خير لهم » بتغاير المبتدأ والخبر جمعًا عاقلاً في الأول ومفرداً غير عاقل في الثاني ؟ وكيف يكون الضمير العائد على « الذين يبخلون » هو الضمير « هو » ؟ وكيف يكون البخلاء خيرا لأنفسهم ؟ إن المعنى على القراءة التي فضلها الطبرى هو « لا تحسبن (بُخْلَ) الذين يبخلون هو خيراً لهم » . ، وهو معنى ، كما ترى ، يحوجنا إلى تقدير مفعول أول لـ«تحسبنّ» ، وهذا المفعول الأول المقدر لا يمكن أن ينوب عنه المضاف إليه (وهو « الذين يبخلون ») لتخالفه مع المفعول الثاني جمعًا وإفراداً وعاقلية وعكس ذلك ... إلى آخر ما قلناه آنفًا . أما على القراءة الأخرى فإننا ، وإن قدّرنا مفعولاً به أول لـ « يحسبنّ » (هو « بخلهم » كما سبق بيانه) فإن هذا التقدير لا يوقعنا في أية من هذه المشاكل .

وإذا كانت الفصاحة في المثال الماضي تتعلق بالتركيب فإنها في المثال الآتي تتعلق بنطق اللفظة مفردة ، أي بينيتها ، كما هو الشأن في « ضَلَلْتُ » من قوله تعالى[2] : « قد ضَلَلْتُ إذَنْ ، وما أنا من المُهْتَدين » ، التي قد وردت فيها قراءتان : « ضَلِلْتُ » و « ضَلَلْتُ » . ذلك أن الطبرى يفضل الثانية لشهرتها عند العرب ، ومن ثم فهي أفصح ، وأما الكسر فليس هو الغالب في كلامهم ، ولذلك فالقراء به قليلون [3] .

وقد يكون مقياس التفضيل عنده رضي الله عنه صوتيا ، بمعنى أن القراءة الأخفُّ على اللسان أفضل من الثقيلة ، فقد ورد في كلمة : « تسوّى » من

(١) ٤ / ١٨٨ . وانظر مثالاً آخر في ١٠ / ٦٩ .
(٢) الأنعام / ٥٦ .
(٣) ٥ / ١٢٥ .

قوله تعالى[١] : « يومئذ يودُّ الذين كفروا وعصوا الرسول لو تُسوَّى بهم الأرض ولا يكتمون الله حديثًا » ثلاث قراءات هى على الترتيب الذى ذكره : «تَسَّوَّى (أصلها : « تتسوى ») و « تَسَوَّى » و « تسوَّى » . وهو يقبلها كلها، غير أنه يفضل الثانية على الأولى لأنها أخف . ونص كلامه : «وأعجب القراءة إلىّ فى ذلك : « لو تَسَوَّى بهم الأرض » ، بفتح التاء وتخفيف السين، كراهية الجمع بين تشديدين فى حرف واحد »[٢].

وقد يكون مقياس التفضيل عنده منطقيًا كما هو الشأن فى لام «وليتمتعوا» من قوله سبحانه[٣] : « فإذا ركبوا فى الفلك دعوا الله مخلصين له الدين ، فلما نجاهم إلى البر إذا هم يشركون * ليكفروا بما آتيناهم وليتمتعوا فسوف يعلمون » ، فقد قرئت بالكسر والسكون ، وهو يختار القراءة الثانية لأن كسرها يجعلها بمعنى « كى » ، وليس وجيهًا أن يكون المعنى : « إنهم يشركون لكى يتمتعوا بما آتيناهم » ، أما تسكينها فإنه يجعلها للأمر المقصود به التهديد ، وهو المناسب هنا . ثم يزيد الطبرى على ذلك فيستشهد على اختياره بقراءة أُبَىّ ، التى لا يقبلها مع ذلك ، وهى « تمتعوا » .

وإذا كان الطبرى فى المثال الماضى يقبل قراءتين إحداهما أقل فصاحة من الأخرى فإنه ، فى موضع آخر ، يرفض قبول إحدى القراءتين لخروجها عن الفصيح من كلام العرب ، وذلك فى كلمة « سنكتب » من قوله تعالى[٤] : « سنكتب ما قالوا وقتلهم الأنبياء بغير حق ، ونقول : ذوقوا عذاب الحريق » ، إذ وردت فيها قراءة أخرى هى « سيكتب » ، وهذه القراءة يرفضها الطبرى لأن

(١) النساء / ٤٢

(٢) ٥ / ٥٦ ، وإن كان قد فضلها أيضًا على الثالثة لاعتبار فصّله فى نفس الموضع ، ولكنى أعترف بأن مقصده قد التوى علىّ . وربما كان مرجع ذلك إلى اضطراب فى العبارة أو فى النسخ

(٣) العنكبوت / ٦٦ .

(٤) آل عمران / ١٨١ .

هذا الفعل المبني للمجهول قد عطف عليه فعل : « نقول » ، وهو مبنى للمعلوم ، وعطف فعل مبنى للمعلوم على آخر مبنى للمجهول من غير معنى يلجئ إلى ذلك هو خروج على الفصيح من كلام العرب . ولو كانت قراءة «سيكتب» صحيحة لبنى « نقول » للمجهول (هكذا : «ويقال»)[1].

والحقيقة أننى ، برغم إعجابى باستناد الطبرى إلى المقياس البلاغى ، لا أستطيع أن أوافقه هنا فى هذا المثال ، إذ إنى لا أجد أية غضاضة من وجهة النظر البلاغية والأدبية في تعاطف الفعلين المذكورين فى الآية رغم اختلاف صيغتيهما من حيث بناء الأول للمجهول (على القراءة الثانية) والثانى للمعلوم ، على أساس أنه لما لم يكن سبحانه هو الذى يكتب أقوال العباد وأفعالهم ، فقد بنى الفعل للمجهول (والفاعل هو الكرام الكاتبون) ، على عكس الفعل « نقول » ، الذى بقى على بنائه للمعلوم لأن الله سبحانه هو الذى سيقول لليهود ذلك بنفسه . ومع ذلك فإنى أحب أن أسارع إلى القول بأن اعتراضى هنا على مفسرنا العظيم رحمه الله لا يعنى بالضرورة أن القراءة الثانية صحيحة مقبولة ، فهذا خارج عن مقصدى لعدم قدرتى على الفصل فى ذلك ، ولكن كلامى ، كما سلفت الإشارة ، منصب على الجانب البلاغى والنقدى وتذوق الأسلوب العربى ، وهو رأى ، شأنه شأن رأى الطبرى نفسه ، قابل للخطإ والصواب .

وكما رأينا الطبرى لا يلتزم دائما فى تفسيره ببعض مقاييسه التى ألزم نفسه بها فإنه فى المثال التالى أيضًا لا يلزم خطة واحدة دائما ، فكلمة « الظّنون » من قوله تعالى[2] : « وتظنُّون بالله الظُّنونا » قد قرئت بالألف ، وقرئت بغيرها ، وكانت حجة من قرأوها بالألف أنها كتبت بألف فى كل مصاحف المسلمين. وبرغم ذلك فقد اختار الطبرى قراءتها من غير ألف وخطأ من سوّوا بين رؤوس

(١) ٤ / ١٢١ ـ ١٢٢ .
(٢) الأحزاب / ١٠ .

الآى والقوافى الشعرية بناء على أن فواصل الآيات هنا قد وردت كلها بمدّ الألف[١]. إلى هنا والطبرى حرّ فى ما يختار أو يرفض من قراءات ، غير أن الذى يلفت النظر ويثير العجب أنه لا يلزم هذا الرأى فى كل الحالات المشابهة، فقد ورد فى كلمة « قوارير » الأولى فى قوله تعالى[٢] : « ويطاف عليهم بآنية من فضّة وأكواب كانت قواريرا * قوارير من فضة قدّروها تقديراً » (وهى رأس الآيةَ الأولى من هاتين الآيتين) قراءتان : الأولى تقرأها بالألف حتى تتوافق مع سائر رؤوس الآى فى السورة ، والثانية من غير ألف كما هو الوضع المعتاد . ومع أن الطبرى قد قبل القراءتين كلتيهما فإنه يفضل الأولى ، « وذلك أن الأول من القوارير رأس آية ، والتوفيق بين ذلك وبين سائر رؤوس الآيات أعجب إلىّ ، إذ كان ذلك بإثبات الألفات فى أكثرها » برغم أنه ، رحمه الله ، لم يذكر أنها هكذا فى كل المصاحف بل فى مصاحف أهل المدينة فقط على ظاهر كلامه[٣]. فها نحن أولاء نرى أن الطبرى قد أعجبه هنا قراءة لم تعجبه مثيلتها فى سورة « الأحزاب »[٤] .

إن الطبرى فى المثالين السابقين ، كما رأينا ، قد ناقض نفسه بالنسبة لمسألة رؤوس الآى ، وها هو ذا أيضًا ، رضى الله عنه ، يناقض نفسه ، ولكن هذه المرة بالنسبة لاتفاق جميع المصاحف على شىء ما ؛ فقد اختار قراءة « ضنين » على قراءة « ظنين » فى قوله تعالى[٥] : « وما هو على الغيب بضنين » لاتفاق خطوط مصاحف المسلمين على الأولى[٦] مع أنه لم يقم

---

(١) ٢١ / ٧٦ .
(٢) الإنسان / ١٥ ـ ١٦ .
(٣) ٢٩ / ١١٦ .
(٤) انظر كذلك موقفه من القراءتين اللتين وردتا فى كلمة « القَصْر » من قوله جل شأنه (المرسلات / ٣٢) : « إنها ترمى بشرر كالقصر » (٢٩ / ١٢٩) .
(٥) التكوير / ٢٤ .
(٦) ٣٠ / ٤٥ .

لهذا الاعتبار وزنًا فى كلمة « الظنــون » من سورة « الأحزاب » كما مــر بيانه .

ويتصل بمسألة « خطّ المصحف » أنه فى قوله تعالى[1] : « وإذا كالُوهم أو وزنوهم يخسرون » يختار قراءة من يرى أن جواب « إذا » هو « يخسرون » وحدها ، وفعلها هو « كالوهم » ، والمعطوف عليه « وزنوهم » ، ويردّ قراءة من يرى أن « وزنو » (فقط) هى المعطوفة على « كالوهم » وأن جواب « إذا » من ثَمّ هو الجملة الاسمية : « هم يخسرون » (بمعنى أننا إذا أردنا أن نقف بعد تمام فعل الشرط ومعطوفه فعلينا أن نقف بعد « وزنوهم » وقبل «يخسرون»، على حين يرى أصحاب القراءة الثانية أن الوقف إنما يكون بعد « وزنوا » وقبل «هم»). وحجته فى هذا هو ما عليه خطّ المصحف ، فلو كان الضمير «هم» مبتدأ لـ «يخسرون» لكُتبت « وزنو » بالألف (هكذا : «وزنوا»)، ولكن لما كانت من غير ألف كان ذلك دليلاً قوياً على أن الضمير « هم » مفعول الفعل (هكذا : « وزنوهم ») .

فهذه بعض ملاحظات عن موقف الطبرى من القراءات القرآنية خرجتُ بها من تصفح تفسيرَه عليه رضوان الله ، وأرجو أن يجد فيها بَعْضَ العون من يريد أن يدرس هذه النقطة عنده . وأهمية هذه الملاحظات أنها ، وأية ملاحظات أخرى يستنبطها من يأتى بعدى من الدارسين ، تعوضنا شيئًا ما عن كتابه الضخم الذى أشرت إليه فى أول هذه الملاحظات والذى ذكر الباحثون أنه قد فُقد . أمّا إذا طفا على سطح الوجود بعد كل هذا الاختفاء الطويل فإنها ستكون فرصة عظيمة لدراسة آرائه فى هذا الموضوع مفصّلة والمقارنة بينها وبين ما بثه منها فى تفسيره ، وهو ما تعدّ ملاحظاتنا هنا عيّنة منه .

وإذا كنا فى كلامنا عن الأسانيد والقراءات عند الطبرى قد استدركنا أشياء

---

(١) المطففين / ٣ .

على من سبقونا إلى الكتابة عن تفسيره ، وأضفنا أشياء أخرى كثيرة لم يعالجوها ، مع استفادتنا بطبيعة الحال منهم شأن كل لاحق مع السابق ، فإننا الآن سوف نتناول نقطة جديدة لم أجد أحداً ممن أعرف أنهم سبقوني إلى دراسة تفسير الطبرى قد عالجها ، وهى رأيه فى مسألة النسخ فى القرآن

إن الملاحظ أنه ، رحمه الله ، حَذِرٌ فى القول بنسخ شىء من القرآن . والظاهر أنه ، كما كان له كتاب فى القراءات سبقت الإشارة إليه ، كان له كتاب آخر فى موضوع النسخ ، أو على الأقل عالج فيه ، فيما عالج ، هذه المسألة ، وهو كتاب « اللطيف من البيان عن أصول الأحكام »(١)، الذى لم أجد له ذكرا فى قائمة الكتب التى استقصاها الدكتور الحوفى(٢)، ولا أدرى أهو نفس كتاب « البيان عن أصول الأحكام » ، الذى وردت الإشارة إليه فى موضع آخر من تفسيره(٣) أم هو اختصار له (وإن كنت أرجح الثانية) . ولعلّ أحد الدارسين يحاول أن يستقصى أسماء كتب الطبرى التى أشار إليها فى تفسيره ، فربما وجد له كتبا لم يذكرها مترجموه القدماء والمحدثون ، فإلى جانب كتابَي « البيان عن أصول الأحكام » و « اللطيف من البيان عن أصول الأحكام » ثمة كتابان آخران بعنوان « السرقة »(٤) و« الصلاة »(٥)، إلا أن يكون كل منهما بابا من أحد كتبه الفقهية . على كل حال فإن تفسير الطبرى كالبحر الزخّار . وإذا كنت ، من مجرد تصفحه ، قد خرجت بما خرجت به فى هذه الدراسة ، فما بالنا بمن يعكف عليه عكوفًا صابراً متأنياً ؟ أيّا ما يكن الأمر فإن الطبرى يكرر دائما أن « الناسخ غير كائن ناسخًا إلا ما نفى حكم

---

(١) ٣ / ١١ .

(٢) انظر الفصل الذى خصصه د. الحوفى لمؤلفات الطبرى فى كتابه عنه / ٨٨ - ٩٨ .

(٣) ٤ / ١٤٣ .

(٤) ٤ / ١٣٣ .

(٥) ٣٠ / ٦٦ .

المنسوخ فلم يَجُز اجتماعهما . فأما ما كان ظاهره العموم من الأمر والنهى ، وباطنه الخصوص ، فهو من الناسخ والمنسوخ بمعزل»[١] . وهو حين يطبق ذلك على قوله تعالى[٢] : « لا إكراهَ فى الدِّين » يرى أنّه لم يُنسَخ بإكراه رسول الله عليه الصلاة والسلام مشركى العرب والمرتدين على الدخول فى الإسلام ، إذ هو لا يرى أن قوله سبحانه : « لا إكراه فِي الدِين » عام بل خاص بمن تقبّل منهم الجزية ، فهؤلاء وحدهم الذين لا يكرَهون على الإسلام، ومن ثم فلا حاجة إلى القول بنسخ[٣] .

وإذا كان الطبرى يرى أن آية « لا إكراه فى الدين » خاصة بمن تُقْبَل منهم الجزية وأنها لذلك ليست داخلة فى الناسخ والمنسوخ ، فإنه فى قوله تعالى[٤]: « ومنْ ثمرات النخيل والأعناب تتخذون منه سَكَرًا ورزقًا حَسَنًا » يرى أن النسخ لم يَمسّ ما جاء فيها عن « السَّكَر » ، الذى يفهمه بعض العلماء على أنه « الخمر » ، وذلك قبل تحريمها بآية : « إنما الخمر والميسر والأنصاب والأزلام رجْس من عمل الشيطان فاجتنبوه »[٥] ، التى تعدّ ، على هذا الأساس ، ناسخة للآية السابقة . ذلك أن السَّكَر هنا فى رأيه « هو كل ما حل شُربه مما يُتَّخَذ من ثمر النخيل والكرم إذا فسد أن يكون معناه الخمر أو ما يُسْكِر من الشراب »[٦] . وهو يضيف إلى قاعدته السابقة فى الناسخ والمنسوخ أن يكونَ

---

(١) ٣ / ١١ .

(٢) البقرة / ٢٥٦ .

(٣) ٣ / ١١ . وأحب أن ألفت نظر القارئ إلى أنى أورد هنا ، كالعادة ، كمثال تطبيقى ، وإن كان هناك من العلماء من يخالفه فى بعض ما قال . وانظر أيضًا ٣ / ٩١ ، حيث يوضح القاعدة نفسها بقوله : « إن النسخ لا يكون فى حكم إلا ينفيه بآخر له نافٍ من كل وجوهه» . وانظر كذلك ٤/ ١٦٥ ، إذ يكرر نفس المعنى فى أثناء تفسيره لقول رب العزة : « وإذا حَضَر القسمةَ أُولو القُربى واليتامى والمساكين ... » (النساء / ٨) .

(٤) النحل / ٦٧ .

(٥) المائدة / ٩٠ .

(٦) ١٤/ ٨٥ .

في نفس التنزيل دليل على أنه منسوخ أو ورد بنسخه خبرٌ من الرسول أو أجمعت عليه الأمة [(١)].

فهذا ما استطعت أن ألتقطه مما قاله الطبرى فى هذا الموضوع الهام . والآن إلى اللغة والنحو والشعر مما يستعين به ذلك العالم العظيم فى تفسير النص القرآنى وفى مناقشة ما ورد فى ذلك أو فى القراءات المختلفة أو فى موضوع الناسخ والمنسوخ من روايات. وأول ما يأخذ انتباه دارس تفسير الإمام الطبرى ، طيب الله ثراه جزاء ما خدم الإسلام وكتابه الكريم ، تبحُّره فى هذه العلوم على ما سنبين بعد قليل، غير أن ما أحب أن أوضحه هنا هو أنه قد استقى من كتب العلماء الآخرين كالكسائى والفراء والأخفش وقطرب[(٢)] . ويُروى عنه أنه أملى بمصر شعر الطِّرِمّاح وشَرَحه وفسَّر ما فيه من الغريب ، كما كان يحفظ كثيراً من شعر الجاهلية والإسلام[(٣)] .

وهو عادة ما يفصِّل القول فى معنى اللفظة واشتقاقها وموقعها من الجملة وإعرابها مع ضرب الأمثلة لتوضيح ما يقول كما هو الحال مع لفظة « القِبْلة » فى قوله تعالى[(٤)]: « ما ولأهم عن قِبْلَتهمُ التى كانوا عليها ؟» ، إذ قال : «وأما قوله : « عن قبلتهم » فإن قبلة كل شيء ما قابل وَجْهَه . وإنما هى «فِعْلَة» بمنزلة « الجِلْسة والقِعْدة » ، من قول القائل: « قابلت فلاناً (إذ صرت قِبالته) أقابله ، فهو لى قِبْلَة ، وأنا له قِبْلة » إذا قابل كل واحد منهما بوجهه وجه صاحبه » [(٥)] .

---

(١) الموضع السابق .

(٢) انظر د. الحوفى / الطبرى / ١١٩ . وكان القدماء يعدونه بين النحويين (انظر ياقوت الحموى / معجم الأدباء / ١٨/ ٦٠) .

(٣) معجم الأدباء / ١٨/ ٥٣ ، ٦٠ ، ود. الحوفى / الطبرى / ١٣٧ .

(٤) البقرة / ١٤٢ .

(٥) ٢ / ٢ .

وهو لا يكتفى بإيراد كلام العرب فى لفظة أو عبارة ما بل كثيراً ما يشفع ذلك برأيه كما فعل عند شرحه لكلمة « وَسَط » من قوله تعالى[1] : «وكذلك جعلناكم أمة وَسَطًا » ، إذ ذكر أن « الوسط » فـى كـلام العرب هو الخيار . « يقـال منه : « فـلان واسط الحسب فى قـومـه » ، أى متـوسط الحسب ، إذ أرادوا بذلك الرفع في حسبه ، و « هو وسط فى قومه وواسط » كـمـا يقـال : «شاة يابسة اللبن ويبسة اللبن» ، وكـما قال جل ثناؤه : « فاضرب لهم طريقًا فى البحر يبسًا » ، وقال زهير بن أبى سالم (سلمى ؟) فى « الوسط » :

هُمُ وَسَطٌ تَرْضَى الأنامُ بحكمهم ∴ إذا نزلت إحدىَ اللّيالي بمُعْظِم

بيد أنه ، رحمه الله ، لم يكتف بهذا بل ثنّى بإبداء رأيه هو فقال : « وأنا أرى أن « الوسط » فى هذا الموضع هو الوسط الذى بمعني الجـزء الذى هو بين الطرفين مثل « وسَط الدار » ... وأرى أن الله تعالى ذكره إنما وصفهم « بأنهم وسط » لوسطهم فى الدين ، فلا هم أهل غلو فيه كغلوّ النصارى ، الذين غلَوا بالترهب وقيلهم فى عيسى ما قالوا فيه ، ولا هم أهل تقصير فيه كتقصير اليهود، الذين بدلوا كتاب الله وقتلوا أنبياءهم وكذبوا على ربهم وكفروا به ، ولكنهم أهل توسط واعتدال فيه فوصفهم الله بذلك ، إذ كان أحب الأمور إلى الله أوسطها »[2] . فها أنت ذا ترى أنه ليس مجرد ناقل بل يعمل عقله فى ما وصل إليه عن استعمال العرب لكلمة « الوسط » حتى لقد اختار معني غير الذى أورد الشواهد عليه . ليس هذا فقط بل بلغ من حبه للتفصيل وزيادة التوضيح أن استطرد فذكر بعض الألفاظ التى تشترك مع كلمة « وسط » فى أن لها وزنين هما : « فاعل وفَعَل » .

وثمة قاعدة فى تفسير ألفاظ القرآن وعباراته لا يفتأ الطبرى ، رضوان الله

(١) البقرة / ١٤٣.

(٢) ٢ / ٥ .

عليه ، يلح عليها ، وهى أنه « إنما يجوز توجيه معانى ما فى كتاب الله الذى أنزله على محمد ﷺ من الكلام إلى ما كان موجوداً مثله فى كلام العرب دون ما لم يكن موجوداً فى كلامها »(١) .

وكثيراً ما يتتبع هذا المفسِّر الجليل معنى لفظ ما إلى أصله المادى كما فعل مع قوله تعالى(٢) : « هنيئًا مريئًا » ، إذ قال : « وأما قوله : « هنيئاً » فإنه مأخوذ من « هنأ البعيرَ بالقَطِران » إذا جَرِب فعولج به كما قال الشاعر :

متبـدّلاً تـبـدو محاسـنه .·. يضع الهِنَاءَ مواضعَ النُّقب

فكان معنى قوله : « فكلوه هنيئاً مريئاً » : فكلوه دواء شافيا . يقال منه: «هنأنى الطعام ومرأنى» ، أى صار لى دواء وعلاجاً شافياً »(٣) . وإذا كان ، رحمه الله ، قد بين هنا الصلة بين الأصل المادى لمعنى لفظة « هنيئًا » وما تطور إليه فيما بعد فإنه لم يفعل ذلك مع كلمة « كِفْل » من قوله تعالى(٤) : « ومن يَشْفَعْ شفاعةً سيئة يكُنْ له كِفْلٌ منها » ، إذ قال : « يعنى « الكِفْل » النصيب والحظ من الوزر والإثم ، وهو مأخوذ من « كِفْل البعير والمَركب » ، وهو الكساء أو الشىء يهيأ عليه شبيه بالسرج على الدابة . يقال منه : « جاء فلان مكتفلا » إذا جاء على مركب قد وطِّئ له على ما بيّنّا لركوبه »(٥) . فانظر كيف لم يربط بين هذا الأصل المادى ومعنى اللفظة كما ورد فى القرآن ، إذ

(١) ٢ / ٩ . وانظر مثالاً آخر فى ٢ / ٩٦ - ٩٩ على استعانته بالشعر وأسلوبه فى مناقشة الآراء الفقهية المختلفة المتعلقة بقوله تعالى : « فَالآنَ بَاشِرُوهُنَّ وابْتَغُوا ما كتب الله لكم وكلوا واشربوا حتى يتبيّن لكم الخيطُ الأبيض من الخيطِ الأسْودِ من الفجْر » (البقرة / ١٨٧) وكذلك انتصاره لرأيه .

(٢) النساء / ٤ .

(٣) ٤ / ١٥١ .

(٤) النساء / ٨٥ .

(٥) ٥ / ١٠٩ - ١١٠ .

أين الصلة بين « كفل البعير » « ونصيب الإنسان من الوزر والإثم » ؟

وقد مرّ قولنا إنه لا يلجأ إلى الاستشهاد بطريقة العرب فى التعبير عند شرح معانى الألفاظ فقط بل يفعل ذلك أيضًا عند شرح عبارةٍ ما أو توجيهها وتذوقها، فهو عند قوله تعالى[1] : « ولا طائرٍ يطير بجناحيه » يتساءل بالطريقة الجدلية المعروفة بـ « الفنقلة » (وهى لفظة منحوتة من قولهم : « فإن قلتَ : ... قلتُ : ... » تتكرر كثيراً جداً فى تفسير الطبرى عليه رحمة الله) : « فإن قال قائل : فما وجه قوله : « ولا طائر يطير بجناحيه » ؟ وهل يطير الطائر إلا بجناحيه ؟ فما فى الخبر عن طيرانه بالجناحين من الفائدة ؟ قيل : قد قدمنا القول فى ما مضى إن الله تعالى أنزل هذا الكتاب بلسان قومه وبلغاتهم وما يتعارفونه بينهم ويستعملونه فى منطقهم . فإذا كان من كلامهم ، إذا أرادوا المبالغة فى الكلام ، أن يقولوا : « كلمت فلانًا بفمى ، ومشيت إليه برجلى ، وضربته بيدى » خاطبهم تعالى نظير ما يتعارفونه فى كلامهم ويستعملونه فى خطابهم »[2] . وهو هنا أيضًا يستطرد فيذكر عبارة قرآنية أخرى تشبه عبارتنا هذه فى استعمالها لفظة (كلفظة « جناحيه » هنا) للمبالغة ، وهى « هذا أخى له تسعٌ وتسعون نَعجةً ولى نعْجةٌ واحدة » .

ولكن يؤخذ عليه أنه أحيانًا ما لا ينص على ضبط الكلمة فى لهجاتها المختلفة مكتفيا بكتابتها بعدد هذه اللهجات فيبدو كأنه إنما يكرر كتابتها فقط ، وذلك مثل كلمة « عضد » ، التى يقول فيها : « وفى « العضد » لغات أربع أجودها العضد ثم العضد ثم العضد والعضد » ، هكذا من غير نص على ضبط هذه اللهجات الأربع تاركًا القارئ يضرب أخماسًا فى أسداس ، وبخاصة فيما

---

(١) الأنعام / ٣٨ .
(٢) ٧ / ١١٢ .

يتعلق بترتيبها من حيث الفصاحة وقلتها فى رأيه أو رأى من نقل عنه [١].

كذلك يؤخذ عليه ، رغم تبحره فى اللغة والأدب ، أن له فى الاشتقاقات اجتهادات غير مقنعة . وقد تكون هذه مجرد آراء يرويها لم يعزها إلى أصحابها ، لكن هذا لا يعفيه من النقد ، فمادام قد قبل رأياً فإنه يتحمل مسؤولية هذا القبول . ومثال ذلك قوله عن لفظ « اللات » إنه مأخوذ من « الله » ، «أُلحق فيه التاء فأُنِّث كما قيل « عَمْرو » للذكر ، وللأنثى « عَمْرة » ، وكما قيل للذكر : « عباس » ثم قيل للأنثى : « عباسة » ، فكذلك سمى المشركون أوثانهم بأسماء الله تعالى ذكره وتقدست أسماؤه ، فقالوا من « الله » : اللات ، ومن « العزيز » : العزّى »[٢]. وهو توجيه ضعيف لا يقنع، إذ لا يشرح لنا لماذا حذفت هاء « الله » عند تأنيثها ، ولماذا كانت تاء التأنيث فى « اللات » تاء مفتوحة فتنطق تاء فى الوصل والوقف معا . كذلك لا يوضح لنا هذا التوجيه كيف تكون « العزّى » هى مؤنث « العزيز » . إن مؤنث هذا الاسم من أسماء الله الحسنى هو « العزيزة » مثلما أن « عمرة » هى مؤنث « عمرو » و « عباسة » مؤنث « عباس » كما يقول فى الأمثلة التى ضربها ، أما « العُزّى » فهى مؤنث « الأعزّ » ، وهو ليس من أسماء الله . ثم أين مذكّر « مناة » ، الذى ينبغى ، بناء على هذا التحليل الذى لا نقبله ، أن يكون اسماً آخر من أسماء الله ؟ وأخيراً فما قوله مثلاً فى قول المشركين فى نهاية وقعة « أحد » يكيدون به المسلمين : « لنا العُزّى ، ولا عُزّى لكم » إذا كان « العزيز » هو مذكر « العزّى » ، والعرب (كما نعرف) تعلى من شأن الذكر على الأنثى مما يجعل افتخارهم لا معنى له ؟

ومما له صلة بهذه النقطة أن الطبرى أحيانا ما يشير إلى أن هذه الكلمة أو تلك حبشية الأصل مثلا أو نبطية ، لكن الملاحظ أنه فى هذه الحالة يكتفى

---

(١) ٢٠ / ٤٤ ـ ٤٥ .

(٢) ٢٧ / ٣١ .

بمثل ذلك التقرير ولا يعقب عليه بشيء . والسؤال هو : أكان ، رحمه الله ، يعرف تلك اللغات السامية أم لا يعدو الأمر أن يكون مجرد ترديد لما جاءت به الروايات ؟ (١)

أما الشعر فإنه يبدو في استشهاده به كأنه يمتح من بحر . إن شواهده الشعرية تحتاج إلى من يتجرد لها فيجمعها ويشرحها ويعربها ، ولسوف تكون كتاباً كبيراً يأتي في مقدمة كتب الشواهد . وهو قد يحتج بالشطرة من البيت ، أو ببيت كامل ، أو باثنين أو ثلاثة أو أكثر . وقد يكون الشاهد من عنده ، وقد يكون لغيره أو لذى رأى معارض لرأيه . وهو ، رحمه الله ، لا يتحرج من الاستشهاد بالشعر الغزلي مثلاً حتى الصريح منه (مما يدل على أن العلم لا يعرف التحرج الكاذب) كهذا البيت مثلاً :

إذا ما الضجيع ثنَى حيدَها .·. تداعتْ فكانت عليه لباساً

وهو للنابغة الجعدى(٢) . وربما استشهد بالبيت الواحد في أكثر من موضع ، والشاهد مختلف في كل مرة ، كالبيت التالي :

كانت فريضة ما تقول كما .·. كان الزّناءُ فريضة الرَّجْمِ

الذى استشهد به ، على الأقل ، مرتين : الأولى لما حدث في الكلام من قلب ، إذ المقصود : « كما كان الرجم فريضة الزنا » (أى العقوبة المفروضة له) ، فقدّم وأخر (٣) ، والثانية لشرح معنى كلمة « الفريضة » ، وإن جاء البيت مختلفاً في كلمة على النحو التالي :

كانت فريضةَ ما أتيْتَ كما .·. كان الزّناء فريضةَ الرَّجْمِ (٤)

---

(١) انظر مثلا ما جاء عن الأصل النبطيّ لـ « ملكوت » (٧ / ١٤٠ ـ ١٤٨) ، وحبشية كلمة « قَسْوَرَة » (٢٩/ ٩٢) .

(٢) ٢ / ٩١ .

(٣) ٢ / ٤٧ .

(٤) ٢ / ٣٠٤ .

ومثله فى ذلك البيت التالى :

أغْرَيْتَنى وزَعَمْتَ أنَّك .·. لاَبِنٌ فى الصَّيف تَامِرْ

الذى استشهد به ، على الأقل فى موضعين[١] ، وإن كان الشاهد فى هذه المرة واحداً فى الحالتين تقريبًا ، وهو الدلالة على أن صيغة « فاعل » هنا قد تعنى «كثير اللبن والتمر ، أو صاحب اللبن والتمر » . وعلى عكس ذلك قد يستشهد بشاهدين أو أكثر على شىء واحد[٢] . كذلك قد يكون الشاهد الشعرى محتاجًا إلى بيت أو أكثر يكمل به المعنى ، لكنه لا يبالى بذلك مادام الشاهد موفيًا بالغرض الذى استشهد به لأجله[٣] .

وهو يستشهد بالشعر للتفرقة بين تعبيرين متقاربين[٤] ، أو لاستخدام لفظة ما فى معنى معيّن[٥] ، أو لإعطاء معلومات عن شىء ما[٦] ، أو للتشابه فى الإعراب مع الآية التى يفسّرها [٧] ، أو لنكتة أسلوبية [٨] ، أو للتدليل على أن العبارة مما تعرفه العرب[٩] ، أو أن العرب تستخدم نفس الفعل لكن بغير حرف جر مثلا[١٠] ، أو للاستشهاد على لغة من لغات العرب[١١] ، أو على صحة تركيبٍ غريب لا يجرى على السُّنن المعهود[١٢] ، أو على ورود صيغة من صيغ

(١) ٢٧ / ١٣ ، و ٣٠ / ٨٩ .
(٢) انظر مثالاً على هذا فى ٩ / ٤٣ ، ٤٧ ـ ٤٨ .
(٣) انظر مثالاً على ذلك فى ٨ / ١٣٨ .
(٤) ٢ / ٢٢٠ .
(٥) ٢ / ٢٠٦ .
(٦) ٢ / ١٠٣ .
(٧) ٢ / ١٠٤ .
(٨) ٢ / ١٠٣ .
(٩) ٢ / ٩٩.
(١٠) ٢ / ٩٠ .
(١١) ٢/ ٢٣٣ .
(١٢) ٢ / ٢٩٢ .

جمع التكسير في كلام العرب[١] ، أو على ورود تركيب بمعنى تركيب آخر[٢] ، أو على فساد توجيه بعض العلماء لآية من الآيات نحويًا [٣] ، أو على صواب ذكرة استطرد إليها[٤]. وقد يستشهد ببيت شعر يحتج به فريقان مختلفان كلٌ يعضد به رأيه [٥].

وهو حين يستشهد ببيت شعر فإنه قد يسمى صاحبه ، وربما اكتفى بعبارة : « قال الشاعر » ، والغالب الأول . وقد يعقب على البيت أو الأبيات بكلمات قليلات تبيِّن وجه استشهاده به ، وربما ساق البيت هكذا : « قال فلان في كذا » مما يكون كافيًا في توضيح ما استُشهد به له . وقد يكون تمهيده للشاهد الشعري هو الذي يبين وجه الاستشهاد به ، وربما فسّر في البيت شيئًا لا علاقة له بالآية المستشهد به لأجلها .

وليس الطبري ، بطبيعة الحال ، هو أول من استشهد بالشعر لتفسير القرآن، فإن عمر مثلاً رضي الله عنه كان قد أشكل عليه لفظ من القرآن ، وهو كلمة « تخوُّف » ، فأنشده أعرابي بيتًا من الشعر فيه هذه الكلمة ، فعندئذ فهم عمر معناها . وأشهر من استشهد من الصحابة بالشعر في التفسير هو ابن عباس، الذي قال : « إذا تعاجم شيء من القرآن فانظروا في الشعر ، فإن الشعر عربي »[٦]. ويذكرون أن نافع بن الأزرق قد سأله في مسائل ، فاستشهد على تفسير نحو مائتي كلمة بشواهد من الشعر العربي القديم[٧] .

وكما يبدو الطبري في تفسيره لغويًا متعمقًا واسع الإحاطة بلغة الكتاب

(١) ٢ / ٣٤٨ .
(٢) ٢ / ٣٥٥ .
(٣) ٢ / ٣٥٦ .
(٤) ٣ / ٢١١ ، ٢١٣ .
(٥) انظر مثلاً ٦ / ٣٦، حيث يورد اختلاف الكوفيين والبصريين في شرح كلمة « يَجْرِمَنَّكم ».
(٦) أحمد الشرباصي / قصة التفسير / المكتبة الثقافية (العدد ٥٤) / فبراير ١٩٦٢م / ٦٦ .
(٧) المرجع السابق / ٦٦ .

الكريم وعالمًا بشعر العرب قادراً على الاستشهاد به على كل ما يريد توضيحه أو إثباته والمنافحة عنه أو تخطئته وتفنيده ، فإنه ، رحمه الله ، يبدى فى تحليل العبارات وإعرابها ما يجعلنا نضعه فى مصاف الجهابذة من أهل صناعة النحو ، وإن كان لابد من التنبيه على ما لاحظناه ولاحظه من قبلنا محمود شاكر من أنه كان يستخدم أحيانًا مصطلحات نحوية تختلف قليلاً عما ألفناه من ألفاظ هذا العلم كـ « الائتناف » (بمعنى « الاستئناف ») و « التصدير » (أى استخدام صيغة المصدر والمفعول المطلق) و « التفسير للفعل » (فى مكان « المفعول لأجله ») و « القطع » (لـ « الحال ») و « التعريب » (فى موضع « الإعراب ») وغير ذلك مما استخرج كثيراً منه الأستاذ شاكر وأثبته فى آخر كل جزء نشر من تحقيقه لهذا التفسير وشرحه[1] . والواقع أن تفسيره مملوء بالتوجيهات والمناقشات النحوية والصرفية مما يمكن ، فى نظرى ، أن يُستخلَص على حدة فى كتاب يضاف إلى كتب « إعراب القرآن » ، وسوف يكون له مذاق متفرد وأهمية عظيمة بين هذا اللون من الكتب .

وهو فى هذه التوجيهات والمناقشات يعرض عادةً كلَّ ما قيل أو يمكن أن يقال فيها ، ومن ثم فهو لا يكتفى بتسجيل رأيه وحسب بل يسوق الآراء المختلفة ويقلّبها ، ويقبل منها ويردّ ، كل ذلك بعقل يقظٍ ومنطق قوى وإحاطة بهذا العلم ومدارسه[2] ، وإن لم يعنِ هذا كله (مما يستحق الثناء عليه والإشادة به) أنه مصيب دائمًا فى كل ما يقول ، فما هو ، فى نهاية المطاف ، إلا بشر يخضع لما نخضع له نحن البشر جميعًا من سهوٍ ونسيان وخطإٍ وضعف مما

---

(١) انظر إشارة الأستاذ شاكر إلى ذلك فى مقدمته لهذا التفسير (١ / ١٥) . وفى مكانته فى النحو انظر د. الحوفى / الطبرى / ٧٦ .

(٢) انظر مثالاً على إحاطته بدقائق النحو فى قوله إن المضارع الواقع فى جواب « إن » إذا دخلت عليها اللام (هكذا : لئن) يرفع ، وقد يجزم (١٥/ ١٠٠) .

سنشير إلى بعضه في ما يلي . وفي هذه التحليلات والمناقشات كثيراً ما يستخدم الأسلوب الجدلي المسمّى بـ « الفنقلة » مما أشرت إليه في ما مضى . وله، رضي الله عنه ، اجتهادات لا يبالي معها بآراء النحويين الكبار ومدارسهم .

وهو يستعين بالنحو في كل شيء : في استخلاص الحكم الفقهي من الآية، وفي مناقشة القضايا العَقَدية التي تتضمنها الآية أو المسائل التاريخية المتعلقة بها . وهو كثير الاستشهاد بالشعر وكلام العرب للتدليل على صواب توجيهاته النحوية وتحليلاته . بل إنه أحياناً ما يكتفي في تفسير بعض الآيات بما قاله النحاة فيها . ومن غرامه بالتحليلات النحوية نراه يتوسع في النص على إعرابات أخرى لم ترد بها قراءة ما ، فضلا عن أنه لا يقصر تحليلاته النحوية على النص القرآني بل له في ذلك استطرادات جدُّ مفيدة[١] .

ومما يلاحظ أيضًا في هذا المضمار أنه قد يختار في إعراب كلمة وتفسيرها وجهًا غريبًا كما في إعراب كلمة « المقيمين » من قوله تعالى[٢] : « لكنِ الراسخون في العِلم منهم والمؤمنون يؤمنون بما أُنْزِل إليك وما أُنزل من قَبْلك ، والمقيمين الصلاة ، والمؤتون الزكاة والمؤمنون بالله واليوم الآخر ، أولئك سنؤتيهم أجراً عظيماً » ، التي أورد في توجيهها النحوي آراء العلماء المختلفة حتى ما لا يقبله المسلم منها كهذا الرأي الذي يقول إن « ذلك غلط من الكاتب ، وإنما هو : لكنِ الراسخون في العلم منهم ... والمقيمون الصلاة ... » . وقد أعربها بعضهم (كما يقول) نَصْباً على المدح ، كما أعربها آخرون بالخفض ، وإن انقسموا طائفتين : الأولى تجرها على التقدير التالي : « لكن الراسخون في العلم منهم ... و (من) المقيمين الصلاة » ، والثانية على هذا التقدير : « لكنِ

---

(١) انظر مثلاً ٤ / ٤١٠ .

(٢) النساء / ١٦٢ .

الراسخون فى العلم منهم والمؤمنون يؤمنون بما أنزل إليك و (إلى) المقيمين الصلاة » . وهو يرفض كل هذا ، وأولى الأقوال عنده أن تكون « المقيمين الصلاة » معطوفة على « ما » فى « وما أُنزل إليك وما أُنزل من قبلك » ، ويكون «المقيمين الصلاة » هم « الملائكة » ، على أساس أن معنى الآية هو : « لكن الراسخون فى العلم منهم والمؤمنون يؤمنون بما أنزل إليك وما أنزل من قبلك و (يؤمنون بالملائكة) المقيمين الصلاة ... » . وهذا ، كما ترى ، توجيه غريب ، فلم نعهد فى القرآن أو فى السنة أن يقال عن الملائكة : «المقيمون الصلاة» ، بل المعهود أن يوصف بذلك المؤمنون ويوصفوا معها بعبارة « المؤتون الزكاة » عادة ، وهو ما جاء فى الآية الكريمة . إن من القواعد التى أرساها الطبرى فى تفسيره وأشرنا إليها آنفاً أنه لا يحيد عن الظاهر إلا لضرورة قاهرة، فما معنى هذا الخروج هنا على تلك القاعدة إذن ؟ إن الطبرى لم يكن مضطرا إلى هذا الإعراب الذى ألجأه إلى ذلك التكلف غير المقنع ولا المقبول . ويشبهه تكلفاً إعرابا «الخفض» الآخران ، وبالذات أولهما ، فإن فيه بهلوانية ممقوتة لا يبالى معها صاحبه أن يمزق أوصال الآية ، وكأن القرآن ليس كلام رب العالمين بل صنعة أعجمى لا يعرف كيف يبنى جملة عربية تُقرأ . وإنى أرى أن نصب « المقيمين » على المدح هو أقرب الإعرابات إلى المنطق ، فإن للصلاة التى يقيمها مؤديها على النحو الذى يريده رب العالمين مكانةً فى الإسلام عالية ، فلا غرابة إذن أن يفرد الله سبحانه مقيمى الصلاة هنا ببعض التخصيص والمدح[1] .

وملاحظة ثانية لاحظناها على ما يورده الطبرى من توجيهات نحوية هى أنه، برغم ميله إلى الاستقصاء ، قد ينسى وجهاً إعرابيًا يبدو لنا أنه أفضل من كل ما أورده كما هو الحال فى إعرابه لكلمة « خيراً » فى قول رب

(١) انظر ٦ / ١٥ ـ ١٧ . ولاحظ تفنيد الطبرى للرأى الشاذ الذى يرى أن كاتب المصحف قد أخطأ فى كتابة « المقيمين » . على أن ما يلفت النظر فى ردّ الطبرى هو هدوؤه الشديد ، فلا انفعال ولا اتهام ، وإنما رأى برأى ، وحجّة بحجة .

العزة[١] : « فآمنوا خيراً لكم » : فقد أورد فى إعرابها أن العرب تنصب مثل هذا الاسم على الخروج مما قبله من كلام ، مثل : « لتقومنّ خيراً لك » و « اتق الله خيراً لك » . كذلك أعربها خبراً لـ « يكن » مقدرة (جواباً للأمر على تقدير « فآمنوا يكُنْ إيمانكم خيرا لكم ») . وأنا ، وإن كنت أرى أن هذين إعرابان جيدان ، أجد أن ثمة إعراباً ثالثًا هو أجود منهما لأنه إعراب مباشر ، ولأنه لا يكاد يحوجنا إلى تقدير محذوف ، وهو أن « خيراً » نصبت على أنها نائب عن المفعول لأجله بمعنى : « فآمنوا ابتغاءَ خيرٍ لكم » . وقد قلت إن هذا الإعراب لا يكاد يحوجنا إلى تقدير محذوف لأن نائب المفعول لأجله هو والمفعول لأجله سيان ، فهو يحل محله ويأخذ حكمه كما يأخذ نائب المفعول المطلق حكم المفعول المطلق . وهو مجرد اجتهاد منى .

ومما له صلة بهذا أنه ، رحمه الله ، ربما لا يلتفت إلى أن الوضع النحوى للفظة ما لا يجرى على المعتاد ، ومن هنا فهو يجوز بها من غير أن يتريث عندها كأن ليس ثمة شىء ، كما فى آية : « ودُّوا لو تدهن فيدْهنون »[٢] ، إذ لم يلفت نظره أن « يدهنون » قد أتت مرفوعة مع أن الظاهر أنَ الفاء قبلها هى «فاء السببية» ، التى تنصب المضارع[٣] .

ومن احترامه لقواعد النحو العربى فى تفسير النص القرآنى أنه لا يقبل مثلاً توجيه من يرى أن قوله تعالى[٤] : « ولقد همّتْ به وهمّ بها لولا أنْ رأى برهانَ ربّه » معناه أنها همّت به ، ولكنه لولا أنْ رأى برهان ربه لكان همّ بها [٥] . وهو

---

(١) النساء / ١٧٠ .

(٢) القلم / ٩ .

(٣) انظر ٢٩/ ١٢ . وأطرف من ذلك أنه لم يتحدث قط عن إعراب أية كلمة فى هذه الآية .

(٤) يوسف / ٢٤ .

(٥) أرجو أن يلتفت القارئ هنا وفى المواضع المشابهة ، وكثيرةٌ ما هى ، إلى أننى أتناول رأى الطبرى والآراء الأخرى وأعبر عنها بأسلوبى أنا . وقلّ مثل ذلك فى شرح الآيات وتوجيهها ، وهو ما أشرت إليه من قبل ، وذلك لتقريب الكلام إلى القارئ العصرى .

يؤكد أن قولنا : « لولا أنْ رأىَ برهان ربه لهمّ بها » غير قولنا « لقد هم بها لولا أن رأى برهان ربه » ، فالأولى تدلى على أن « الهمّ بها » لم يقع على عكسِ الثانية ، و « العرب لا تقدم جواب « لولا » قبلها فلا تقول : « لقد قمت لولا زيد » وهي تريد : « لولا زيد لقد قمت »[1] . وهو هنا يرى « أن الله جل ثناؤه أخبر عن همّ يوسف وامرأة العزيز كلّ واحد منهما بصاحبه لولا أن رأى يوسف برهان ربه ، وذلك آية من آيات الله زجرته عن ركوب ما همّ به عليه السلام من الفاحشة »[2] . ولعله ممن يرون أنه « لا حرج في حديث النفس ولا في ذكر القلب إذا لم يكن معهما عزم ولا فعل »[3] .

على أن ثمة ناحية لم يلتفت إليها ، في حدود ما أعرف ، من تعرضوا لجهود الطبرى ، رحمه الله ، في ميدان التفسير ، وهى الاهتمام بتحليل عبارة القرآن في كثير من الآيات بلاغيًا وأسلوبيًا . فمن ذلك أنه ، عند تفسير قوله سبحانه[4] : « وما جعلنا القِبْلَةَ التى كُنْتَ عليها إلا لنَعْلَمَ مَنْ يتّبعُ الرسول ممّنْ ينقلبُ على عقبيْه » ، يرى أن في الكلام مجازًا مرسلاً (وإن لم يستخدم هذا المصطلح) ، وأن المعنى هو : « ... إلا ليعلم رسولى وأوليائى ، إذ كان رسول الله ﷺ وأولياؤه من حزبه (أى حزب الله) ، وكان من شأن العرب إضافة ما فعلته أتباع الرئيس إلى الرئيس وما فعل بهم إليه نحو قولهم : « فتح عمر بن الخطاب سواد العراق وجبى خراجها » ، وإنما فعل ذلك أصحابه عن سبب كان منه في ذلك (يقصد أن عمر هو الذى رأى ذلك فأمر قواده به وأمدهم بالجند والعدة فنفذوه) ، وكالذي روى في نظيره عن النبى ﷺ أنه قال : يقول الله جل ثناؤه : « مرضت فلم يعدنى عبدى، واستقرضته فلم يقرضنى ،

---

(١) ١٢ / ١٠٣ .

(٢) ١٢ / ١٠٦

(٣) ١٢ / ١٠٣ .

(٤) البقرة / ١٤٣ .

وشتمني ولم ينبغِ له أن يشتمني » ... فأضاف تعالى ذكره الاستقراض والعيادة إلى نفسه ، وقد كان ذلك بغيره ، إذ كان ذلك عن سببه . وقد حكي عن العرب سماعاً : « أجوع في غير بطني ، وأعرى في غير ظهري » بمعنى جوع أهله وعياله وعرى ظهورهم . وكذلك قوله : « إلا لنعلم » بمعنى : يعلم أوليائي وحزبي »[1] . فها أنت ذا ترى أنه ، رضي الله عنه ، لم يكتف بالتفسير بل وقف مليًا عند العبارة السابقة فوجَّه الآية توجيهًا بلاغيًا جميلاً يدل على حساسية في تذوق أساليب الكلام ، وإن لم يفعل ذلك مع تعبيرٍ مشابه هو قول الحق [2] : «لننظرَ كيف تعملون»[3] .

ليس الزمخشري إذن هو أول من وقف عند المجازات والصور البيانية فحللها كما قد يفهم من عبارة بعض من كتبوا عن ميزة تفسيره عليه رحمات الله . وها هو ذا الطبري أيضا لا يدع قوله تعالى[4] : « أو جاء أحد منكم من الغائط » يمر من غيرٍ أن يبين وجه الكناية فيه فيقول : « والغائط ما اتسع من الأودية وتصوّب ، وجعل كناية عن قضاء حاجة الإنسان لأن العرب كانت تختار قضاء حاجتها في الغيطان حيث قضاها من الأرض متغوط . « وجاء فلان من الغائط » يعني به : قضى حاجته التي كانت تقضى في الغائط من الأرض»[5] . وهكذا يبين الطبري أصل هذا التعبير وكيف تحول إلى كناية عن قضاء الإنسان حاجته واستمر كذلك حتى بعد تحضر العرب واستخدام الكنف لهذا الغرض .

وهو في موضع آخر يؤكد ما مفاده أن الله سبحانه يتنزه عن أن يكون في

---

(١) ٢ / ٨ - ٩ .
(٢) يونس / ١٤ .
(٣) ١١ / ٥٩ .
(٤) النساء / ٤٣ .
(٥) ٥ / ٦١ .

كلامه ركاكة ، ومن ثم نراه يرفض إعراب « الصابرين » في قوله جل وعلا[١] « ولكنّ البرّ من آمن بالله واليوم الآخر ... ، وآتى المالَ على حبّه ذوى القربى واليتامى والمساكين وابنَ السبيل والسائلين وفي الرّقاب ، وأقام الصلاة وآتى الزكاة ، والموفون بعهدهم إذا عاهدوا ، والصابرين في البأساء والضّراء وحينَ البأس » على أنها معطوفة على « السائلين وابن السبيل والمساكين واليتامى وذوى القربى » لأنه سبحانه قد ذكر ، ضمن من يستحقون الصدقة والمعونة ، «المساكين» ، وهم الصابرون في البأساء والضراء . فلو أعربنا « الصابرين » على أنها معطوفة على « السائلين » لكان هذا تكراراً في كلام الله سبحانه بغير فائدة، تعالى الله عن ذلك [٢]، وهو ما يدل أيضاً على أن الزمخشري ، رحمه الله ، ليس هو أول مفسّر اهتمّ بتبيين ما في كلام ربنا عز وجل من حسن بديع وتنزّه تامّ عن العوار والعيب كما قد يفهم من كلام بعض من كتبوا عنه[٣] .

ومن استفادة مفسّرنا الكبير بـ « علم المعانى » (وهو أحد فروع البلاغة العربية) أنه يفسر الأمر في قوله جل في علاه[٤] : « استغفر لهم أو لا تستغفر لهم . إن تستغفر لهم سبعين مرة فلن يغفرَ اللهُ لهم » بأن المراد به « الخبر » ، ومعناه : « إن تستغفر لهم يا محمد أو لم تستغفر لهم فلن يغفر الله لهم » [٥]، وإن لوحظ أنه لم يبين الغرض البلاغي الذى خرج من أجله الكلام من الخبر

---

(١) البقرة / ١٧٧ .

(٢) ٢ / ٥٧ .

(٣) انظر مثلاً د. الذهبى/ التفسير والمفسّرون / ١ / ٤٣٣ ، ٤٤٣ . واستطراداً نقول إن الطبرى ، رحمه الله ، قد اختار أن يعرب « الصابرين » منصوبة على المدح ، وهو ما سيرفضه ، فيما بعد ، في إعراب « المقيمين الصلاة » (النساء / ١٦٢) مما أشرنا إليه آنفاً .

(٤) التوبة / ٨٠ .

(٥) ١٠/ ١٢٥ .

إلى الأمر والنهى ، أو على الأقل السبب الذى جعله يَفْهَم الأمر هنا على أنه خبر ، ولو فعل لكان أفضل . ومع ذلك فربما كان من الأوفق شرح الأمر والنهى فى الآية الكريمة هكذا : « استغفارك لهم وعدم استغفارك سواء » حتى يكون ما قاله الطبرى واضحا تمام الوضوح .

وهو يقف عند دقائق التعبير كما فعل مع قوله تعالى : « لِقَوْمٍ يتَّقُون » فى الآية الكريمة التالية[1] : « إنَّ فى اختلاف الليل والنهار وما خلق الله فى السماوات والأرض لآيات لقوم يتقون » ، إذ يتساءل بطريقته الجدلية عن سبب النص هنا على المتقين بالذات مع أن فى هذه الآيات الكونية دلالة لكل إنسان على وجود الله وربوبيته سواء كان أو لم يكن من المتقين ، ثم يردّ بأن المقصود هو أن المتقين ، لخوفهم من الله ومن عقابه ، من شأنهم ألا يميلوا مع الهوى والعناد الذى يدفع صاحبه إلى الكفران والجحود[2] .

وبنفس الروح نراه يتأول قولَ رب المجد والعظمة لرسوله الكريم صلوات الله وسلامه عليه[3] : « فإن كنتَ فى شكٌ مما أنزلْنا إليك فاسْأل الذين يقرأون الكتاب مِنْ قَبْلك » فيحْمله على محمل كلام العرب فى مثل قولهم : « إن كنت ابنِى فبرَّنى » ، إذ إنَ قائل هذا الكلام لا يشك فى بنوة ابنه له . والذى حمل الطبرى على هذا التأويل هو استبعاده أن يكون الرسول قد شكٌ لما أُثِرَ عنه ﷺ من قوله : « لا أشكّ ولا أسأل » . فهذا يريك كيف أن الطبرى لاَ يقف عند ظاهر النصّ عندما يصادم هذا الظاهر ما هو مقطوع به فى الإسلام ، وهو

---

(١) يونس / ٦ .

(٢) ١١ / ٥٥ . وانظر كذلك تعليله لورود كلمة « السِّحْر » فى قول رب العزة والجلال (يونس/ ٨١) : « قال موسي : إنّ ما جئتم به السِّحْر » بالألف واللام بدلاً من أن يقول سبحانه : « إن ما جئتم به سِحر » (١١ / ٩٤) .

(٣) يونس / ٩٤ .

ما يبين أن مفسر القرآن ينبغي أن يكون على علم واسع وعميق باللغة العربية ودقائق التعبير فيها ، وصاحب ذوق مرهف يلتقط أخفى الفروق بين عبارة وعبارة كالفرق بين قولنا : « إني رأيت أحد عشر كوكباً والشمسَ والقمرَ رأيتها لي ساجدة » وما جاء في القرآن الكريم ، ونصّه « إني رأيت أحد عشر كوكبا والشّمْسَ والقمرَ رأيتُهم لي ساجدين »(١) ، حيث عوملت الكواكب والشمس والقمر في الكلام الأول معاملة غير العاقل ، وهو التعبير العادى ، على حين عوملت في الآية العزيزة معاملة العاقلين . والسبب في ذلك ، عند الطبرى ، هو أن السجود من أفعال العاقلين ، فلما رآها يوسف في منامه ساجدة له كما يفعل العاقلون أنزلها منزلتهم(٢) . ولا يقدح في هذا التعليل تفسيره ، رحمه الله، سجود الظلال بأنه دورانها من جانب إلى جانب(٣) ، فهذا السجود الأخير هو سجود لله سبحانه لا يدركه إلا هو بخلاف سجود الكواكب في رؤيا يوسف عليه السلام ، إذ كان له هو ، وتمّ على النحو الذى يقع من البشر .

وهو يعتمد المجاز في تفسير قوله تعالى(٤) : « وإن يكادُ الذين كفروا ليُزْلِقُونك بأبصارهم لما سمعوا الذِّكرَ » ، إذ يفهم من كلامه أن هذا التعبير كناية عن شدة عداوتهم له وغيظهم منه . أما تفسير من يرى أن هذه إشارة إلى العين وتأثيرها فقد ساقه الطبرى بصيغة التمريض (هكذا : وقد قيل إنه عنِيَ بذلك : وإن يكاد الذين كفروا مما عانوك بأبصارهم ... إلخ ») مما يشير إلى أنه لا يأخذ به(٥) .

---

(١) يوسف / ٤ .

(٢) انظر ٢ / ٨٥ .

(٣) انظر تفسيره لسجود الظلال في ١٤ / ٧٢ .

(٤) القلم / ٥١ .

(٥) ٢٩/ ٢٦ .

ومع ذلك فربما لم يوفّق ، رحمه الله ، تمامًا في بعض المواضع كما في قوله تعالى [(١)] : « ولقد أُوحِيَ إليك وإلى الذين مِنْ قَبْلِكَ : لئن أشْرَكْتَ لَيَحْبَطَنَّ عملُك ولتكونن من الخاسرين » ، الذى يرى أن فيه تقديمًا وتأخيرًا وأن أصل العبارة هو : « ولقد أُوحِيَ إليك : لئن أشركتَ ليحبطن عملك ولتكونن من الخاسرين ، وإلى الذين من قبلك مثل الذى أُوحِيَ إليك منه »[(٢)] . وعلى رغم أن الطبرى لم يبين لنا السبب الذى حمله على أن يتوهم فى العبارة تقديمًا وتأخيرًا فلعلى لا أكون مخطئًا إن قلت إنه ربما ظنّ أن « تاء المخاطب » فى « أشركتَ » و « لتكونن » وكذلك « كاف الخطاب » فى «عملك» تعود بالضرورة على الرسول عليه السلام بوصفه المخاطب فى هذه الآية. وما دام هذا الكلام قد خوطب به الرسول فمعنى ذلك أنه أُوحِيَ إليه وحده ، وإن كان قد أُوحى مثله إلى الذين خلوا من قبله من الرسل . ولا أدرى ما الذى دفعه إلى هذا المضيق ، وفى توجيه الخطاب فى الآية على أنه غير مقصود به أحد بعينه من الرسل بل لهم جميعًا أو للبشر كلهم سعة ، أى أن الخطاب هنا للمخاطب العام لا الخاص . إن فى توجيه الطبرى للآية توهينًا لمتانتها وإنزالاً إلى درجة الركاكة ، وحاش لله ! كذلك مما يلاحظ عليه أنه رحمه الله قد أهمل الكلام عن أمثال الصورة المعجزة فى قول الله عز من قائل[(٣)] : « والصُّبْحِ إذا تنفّس » ، ولا أدرى لماذا .

وإذا كان رحمه الله ، قد عُنِيَ أشد العناية بمسألة السّياق والتناسق مما فصلنا القول فيه فى موضع من الكتاب سابق بحيث لا أجد داعيًا إلى تناوله

---

(١) الزمر / ٦٥ .

(٢) انظر ٢٤/ ١٥ .

(٣) التكوير / ١٨ .

هنا ثانية ، فقد فاته مع ذلك أن يلتفت إلى هذه النقطة في بعض الأماكن من القرآن الكريم . وتمثيلاً لذلك أحيل القارئ على تفسيره ، رضى الله عنه، لقوله تعالى [١] : « ألم تر أن الله أنزل من السماء ماءً فأخرجنا به ثمرات مختلفاً ألوانها . ومن الجبال جدد بيض وحمر مختلف ألوانها وغرابيب سود * ومن الناس والدواب والأنعام مختلف ألوانه كذلك » ، حيث لم يحاول أن يبرز صلته بالسياق الذى ورد فيه والذى هو فى رأيى أن المؤمن والكافر مختلفان اختلاف الأعمى والبصير ، والظلمات والنور ، والظل والحرور ، والأحياء والأموات ، وكاختلاف جدد الجبال بين الحمرة والبياض والسواد الحالك ، وهو اختلاف مطّرد فى البشر والدواب والجماد وسيظل ما دامت السماوات والأرض . وعلى الرسول عليه السلام إذن ألا يأسى لكفر الكافرين ، إذ لا يمكن إيمان الناس جميعًا لأنهم فطروا على الاختلاف حتى فى مسألة الكفر والإيمان . لقد التفت الطبرى إلى هذا المعنى فى قوله تعالى[٢] : « وما يستوى الأعمى والبصير * ولا الظلمات ولا النور * ولا الظل ولا الحرور * وما يستوى الأحياء ولا الأموات » ، وكان ينبغى أن يلتفت إليه أيضاً فى الآيتين اللتين تدور عليهما فقرتنا هذه واللتين تتلوان هذه الآيات ، ولكنه لم يفعل[٣] .

وهنا نصل إلى آراء الطبرى : فأما الفقهية منها فليس لى رغبة إلى دراستها هنا ، ولكنى ، مع ذلك ، أحب أن أشير إلى أن من الممكن أن يجمع ما أورده وما قاله فى الآيات التى تدور حول المسائل التشريعية فيكون لدينا كتاب جديد فى تفسير آيات الأحكام ، وفى نفس الوقت نحصل على مصدر هام يمكننا من خلاله أن نتعرف على مذهبه الفقهى ، فقد ضاعت كتبه التى ألفها فى مذهبه هو ، وإن كان قد وصل إلينا كتابه « اختلاف الفقهاء » ، الذى بثه كثيراً من

---

(١) فاطر / ٢٧ ـ ٢٨ .

(٢) نفس السورة / ١٩ ـ ٢٢ .

(٣) انظر ٢٢/ ٧٥ ـ ٧٧ ، وانظر فى هذا التأويل كتابنا « المستشرقون والقرآن » / دار الحقوق / ١٩٨٤م / ٢٥ .

آرائه واجتهاداته[١] .

فأما آراؤه غير الفقهية فإن منها ما يبدو لنا غريبًا : ومن ذلك أنه ، في تفسير قوله عز وجل[٢] : « وإذ تقول للذى أنعم الله عليه ... » ، يقول : « إن زينب بنت جحش ، فيما ذكر ، رآها رسول الله ﷺ فأعجبته وهى فى حبال مولاه ، فأُلقِىَ فى نفسِ زيد كَراهتها لما علم الله مما وقع فى نفس نبيه ما وقع فأراد فراقَها ، فذكر ذلك لرسول الله ﷺ زيد ، فقال له رسول الله ﷺ : «أمسك عليك زوجك» ، وهو ﷺ يحب أن تكون قد بانت منه لينكحها ... وتخفى فى نفسك محبة فراقها إياه لتتزوجها إن هو فارقها ... وتخاف أن يقول الناس : أمر رجلاً بطلاق امرأته ونكحها حين طلقها ، والله أحقُّ أن تخشاه»[٣] ، وهو ما يصور النبى فى صورة من يتظاهر بشىء كذبًا ويبطن خلافه، ومن يخشى كلام الناس فى خطإ يتمنى أن يفعله ولا يخشى الله فيه . وفى هذا ، كما ترى ، ما لا يقبله ضمير المسلم لو أمعن فيه الفكر قليلاً[٤] .

ومن تلك الآراء الغريبة أيضًا أنه يرى أن الذبيح هو إسحاق وليس إسماعيل عليهما وعلى أبيهما وسيدنا رسول الله جميعًا صلوات الله وسلاماته . وبعض هذه الغرابة راجع إلى أنه كان قد استقر فى عقولنا ووجداننا أن الذبيح هو إسماعيل للذى وردنا من أحاديث بذلك . وليس من غرابة هذا الرأى أنه يصدم

---

(١) انظر د. الحوفى / الطبرى / ٢٣٤ . ويمكن القارئ أن يجد أمثلة لبعض آراء الطبرى الفقهية فى الصفحات ٢٣٦ ـ ٢٤٠ ، ٢٥٦ ـ ٢٥٧ من كتاب د. الحوفى . وانظر فى تفرده بمذهب خاص به « معجم الأدباء » / ١٨/ ٥٣ .

(٢) الأحزاب / ٣٧ .

(٣) ٢٢ / ٩ .

(٤) انظر كتابنا « مصدر القرآن ـ دراسة لشبهات المستشرقين والمبشرين حول الوحى المحمدى » / مكتبة زهراء الشرق / ١٤١٧هـ ـ ١٩٩٧م / ٧١ ـ ٨٢ ، حيث عالجنا هذا الموضوع معالجة مستفيضة فى سياق ردّنا على المستشرقين الذين ينقضّون على مثل هذه الروايات المتهافتة انقضاض الضباع اللئيمة على الرم المنتنة !

أصلاً من أصول الدين ، فإن كلا من إسحاق وإسماعيل نبى من أنبياء الله ، وكلاهما حقيق بالتكريم والشرف : شرف طاعة الأب فى أمر الحياة والموت بلا أدنى تردد ، وشرف تدخل السماء لفدائه . ومن غرابة هذا الرأى كذلك أن الطبرى حاسم فيه ، فهو ، فى تفسيره التمهيدى لقوله تعالى[(1)] : « فبشّرناه بغلام حليم * فلما بلغ معه السّعى قال : يا بُنَيَّ ، إنى أرى فى المنام أنى أذبحك ، فانظر ماذا ترى . قال : يا أبت ، افعل ما تؤمر ، ستجدنى إن شاء الله من الصابرين » ، يقول : « وذكر أن الغلام الذى بشر الله به إبراهيم إسحاق » ، ثم يذكر من قال ذلك غير شافعه بذكر الرأى الآخر وأصحابه كما هى عادته فى غالب الأحيان[(2)] ، وإن كان ، عندما بلغ قوله تعالى[(3)] : « وفديناه بذبح عظيم » ، قد ذكر الرأيين . واللافت للنظر أن ابن عباس ، رضى الله عنه ، قد ورد اسمه بين القائلين بهذا الرأى والقائلين بذلك[(4)] . وبعدما أورد الطبرى الرأيين أعاد القول بأن الذبيح هو إسحاق ، وذلك برغم ما ورد من روايات بعكس ذلك عن النبى ﷺ . ومما يلفت الانتباه أيضًا الطريقة التى استدل بها على أن الذبيح هو إسحاق ، وهى تنحصر فى محاولة قراءة ما بين سطور النص القرآنى . قال أبو جعفر : « وأولى القولين بالصواب فى المفدىّ من ابنى إبراهيم خليل الرحمن على ظاهر التنزيل[(5)] قول من قال : « هو إسحاق » لأن الله قال: « وفديناه بذبح عظيم » ، فذكر أنه فدى الغلام الحليم الذى بشر به إبراهيم حين سأله أن يهب له ولداً صالحًا من الصالحين فقال : « ربِّ ، هب لى من الصالحين » . فإذا كان المفدىّ بالذّبح من ابنيه هو المبشّر به ، وكان

---

(1) الصافات / ١٠١ ـ ١٠٢ .

(2) ٢٣ / ٤٤ .

(3) الصافات / ١٠٧.

(4) ٢٣ / ٤٦ .

(5) الحقيقة أن ظاهر التنزيل لا يقول شيئاً البتة ، لكن الطبرى ، رحمه الله ، هو الذى يحاول أن يقرأ ما بين السطور ، وقد قرأه خطأ كما سيتضح بعد قليل مع الأسف !

الله تبارك اسمه قد بين فى كتابه أن الذى بُشِّر به هو إسحاق ومن وراء إسحاق يعقوب ، وكان فى كل موضع من القرآن ذَكَر تبشيره إياه بولد فإنما هو معنىٌّ به إسحاق كان بيّناً أن تبشيره إياه بقوله : « فبشّرناه بغلامٍ حليم » فى هذا الموضع نحو سائر أخباره فى غيره من آيات القرآن . وبعد ، فإن الله أخبر جل ثناؤه فى هذه الآية عن خليله أنه بشره بالغلام الحليم عن مسألته إياه أن يهب له من الصالحين . ومعلوم أنه لم يسأله ذلك إلا فى حال لم يكن له فيه ولد من الصالحين لأنه لم يكن له من ابنيه إلا إمام الصالحين ، وغير موهوم منه أن يكون سأل ربه فى هبة ما قد كان أعطاه ووهبه له ، فإذا كان ذلك كذلك فمعلوم أن الذى ذَكَر ، تعالى ذِكْرُه ، فى هذا الموضع هو الذى ذُكِر فى سائر القرآن أنه بشّره به ، وذلك لا شك أنه إسحاق ، إذ كان المفدىّ هو المبشر به .
وأما الذى اعتلّ به من اعتلّ فى أنه إسماعيل أن الله قد كان وعد إبراهيم أن يكون له من إسحاق ابن فلم يكن جائزاً أن يأمره بذبحه مع الوعد الذى قد تقدم ، فإن الله إنما أمره بذبحه بعد أن بلغ معه السعى ، وتلك حال غير ممكن أن يكون قد كان وُلِد لإسحاق فيها أولاد ، فكيف الواحد ؟ وأما اعتلال من اعتل بأن الله أتبع قصة المفدىّ من ولد إبراهيم بقوله : « وبشرناه بإسحاق نبيا » ، ولو كان المفدى هو إسحاق لم يبشّر به بعد وقد وُلِد وبلغ معه السعى ، فإن البشارة بنبوة إسحاق من الله فيما جاءت به الأخبار جاءت إبراهيم وإسحاق بعد أن فُدِىَ تكرمةً من الله له على صبره لأمر ربّه فيما امتحنه من الذبح»[1] .
وبرغمَ أن هذه المسألة لا تتعلق بأصل من أصول الدين كما قلنا ، وبرغم أننا لا نفرق بين أحد من رسل الله عليهم جميعًا الصلاة والسلام بل نؤمن بهم كلهم ونبجلهم كلهم ، ويستوى عندنا أن يكون الفائز بالتكريم فى هذه القصة هو إسحاق أو إسماعيل ، فإننا نخالف الطبرى فى استنباطه ونرى أنه لم يحسن قراءة ما بين سطور النص القرآنى الكريم ، إذ لا يعقَل أن يكرّر الله سبحانه ذكر

---

(١) ٢٣/ ٤٩ .

البشارة بإسحاق فى هذه الآيات مرتين : مرة فى قوله سبحانه : « فبشرناه بغلام حليم » ، والثانية فى قوله تعالى: « وبشرناه بإسحاق نبيًا من الصالحين » . ولا يقولن قائل : إن البشارة الأولى بولادة إسحاق ، والثانية بنبوته ، فإن الثانية ليست بشارة بالنبوة فى الأصل بل بشارة بولادة إسحاق وأنه سيكون بعد أن يولد ويكبر نبيًا من الصالحين ، وهى نفس الصيغة التى استعملت فى تبشير زكريا عليه السلام بأنه سيولد له يحيى، إذ نادته الملائكة وهو فى المحراب : « أن الله يبشرك بيحيى مصدقًا بكلمة من الله وسيدًا وحصورًا ونبيًا من الصالحين » . والدليل على أن البشرى هنا فى الأصل هى بشرى بولادة يحيى لا بنبوته أن تعليق زكريا على هذه البشارة كان « ربِّ ، أنى يكون لى غلام وقد بلغنى الكبر وامرأتى عاقر ؟ » وأن هذه البشارة كانت ردًا على دعاء زكريا « ربِّ ، هب لى من لدنك ذرية طيبة »[1]، ولو كانت البشارة فى الأساس بالنبوة لقال المولى مثلا : « وبشرناه بنبوة إسحاق » أو « وبشرناه بأن إسحاق سيكون نبيًا من الصالحين » . أما « وبشرناه بإسحاق نبيًا من الصالحين » فإنى أفهمها على أنها: « وبشرناه بإسحاق ، الذى بعد أن يولد ويكبر سيكون نبيًا من الصالحين » . وكان الأجدر بالطبرى ، رحمه الله ، أن يلاحظ أنه لم ترد قط بشارة فى القرآن بالنبوة ابتداءً بل كانت البشارة فى الأصل دائما بالولادة . ثم إن دعاء إبراهيم ربه أن يهب له من الصالحين لا يعنى عندى إلا إسماعيل ، لأنَّ إسماعيل إذا كان قد ولد لإبراهيم قبل ذلك ، فهل كان من غير الصالحين حتى يسأل إبراهيم عليه السلام ربه أن يهبه من الصالحين ؟ كذلك لو كان المقصود فى قول رب العزة والمجد : « فبشرناه بغلام حليم » هو إسحاق لقال مولانا عز شأنه: « فبشرناه بغلام آخر حليم » . ثم إن طاعة إبراهيم لأمر الله الذى أوحى إليه فى منامه تتجلى فى أبهى معانيها إذا كان قد أقدم على ذبح ابنه الوحيد الذى وهبه بعد طول انتظار عندما لم تلد له زوجته سارة وأهدته أمتها هاجر ، التى ولدت له إسماعيل . كذلك قد وصف القرآن إسماعيل فى موضع بأنه « كان

---

(١) آل عمران / ٣٨ ـ ٤٠ .

صادق الوَعْد »[١]، ووصفه مرة أخرى (مع إدريس وذى الكفل صلوات الله وسلامه عليهم جميعًا) بأنه « من الصابرين »[٢]، وهاتان الصفتان مما لم يوصف بهما إسحاق عليه السلام فى القرآن قط . فإذا رأينا الذبيح يقول لأبيه : « ستجدنى إن شاء الله من الصابرين » ثم صدق وعده وكان فعلاً من الصابرين، عرفنا أن قائل هذا الكلام ومنفّذه هو نفسه الذى وصفه الله بأنه « كان صادق الوعد » ، وأنه « من الصابرين » ، أى إسماعيل[٣] ..

أيًا ما يكن الأمر فإن القارئ يرى أن النص ، مع التسامح الشديد جدا ، يحتمل التفسيرين ، فكان على الطبرى إذن أن يلجأ إلى السنة . فإذا كان له رأى فى ما وصله من أحاديث نبوية لقد كان الأحرى به أن يبين لنا هذا الرأى. ولا يصح أن يقال إنه قد خرج من العهدة حين ساق كل ما وصله من روايات، فإن الطبرى قد أعلن رأيه فى تفسير الآية ، أى أنه قد اتخذ موقفًا محددًا ، فلماذا لم يطّرد هذا الموقف المحددَ مع الأحاديث التى وصلت إليه فيبين لنا حظها ، فى نظره ، من الصحة أو الزيف ، أو على الأقل من القوة والضعف ، وبخاصة أنه كان عالمًا متبحرًا من علماء الحديث ؟

كذلك فإن الطبرى ، فى تفسير قول رب العالمين[٤] : « وما يَسْتَوى البَحْران . هذا عَذْبٌ فُرات سائغ شرابه ، وهذا ملْح أُجاج . ومن كلٍّ تأكلون لحمًا طَريًا وتَسْتَخْرجون حلْيَةً تلبسونها » ، يقرر أن الحلى إنما تستخرج من الملح الأجاج[٥] متجاهلاً ، وهو النحوى الضليع ، أن قوله سبحانه : « ومن

---

(١) مريم / ٥٤ .

(٢) الأنبياء / ٨٥ .

(٣) بل إن عبارة العهد القديم ، الذى يدّعى كُتّابه أن الذبيح هو إسحاق ، لَتَدُلّ بما لا يدع مجالا للشك على أنه إسماعيل لا إسحاق ، إذ تقول إن الله أمر إبراهيم عليه السلام أن يضحّى بابنه الوحيد إسحاق ، ولم يكن إسحاق وحيد إبراهيم لأن إسماعيل كان قد وُلد قبله ببضعة عشر عاما (انظر سفر « التكوين » / الأصحاحان ٢١ ـ ٢٢) .

(٤) فاطر / ١٢ .

(٥) ٢٢/ ٧٢ .

كلٍّ... تستخرجون حلية تلبسونها » ليس لها إلاّ معنى واحد فقط هو أن الحلى تُستخرَج من البحر العذب الفرات كما تستخرج من البحر الملح الأجاج. صحيح أنه كان من الصعب على الطبرى ، فى ظل ظروف عصره الثقافية ومعارفه الجغرافية والجيولوجية ، أن يتصور أن الحلى تستخرج من الأنهار ، ولكن كان ردّ الفعل المتوقع منه أن يتريث عند التركيب النحوى للعبارة القرآنية الكريمة ويبدى حيرته بين ظاهر النص وما يظن هو أنه المعنى المراد[1] .

ويتصل بهذا أنه يفسر « البَحْرَيْن» فى قوله تعالى[2] : «مَرَجَ البَحْرَيْنِ يَلْتَقِيان» بأنهما بحر السماء وبحر الأرض ، « وذلك أن الله قال : « يخرج منهما اللؤلؤ والمَرْجانُ » ، واللؤلؤ والمرجان إنما يخرج من أصداف بحر الأرض عن قطر ماء السماء ، فمعلوم أن ذلك بحر الأرض وبحر السماء » . وهو ، كما ترى ، تفسير غريب غير معقول ، علاوة على أنه يناقض ما قاله الطبرى نفسه فى آية سورة فاطر من أنّ اللؤلؤ والرجان لا يخرجان إلا من البحر الملح الأجاج . إن البحرين هنا هما البحران فى تلك السورة ، فلماذا فسرهما الطبرى هنا بغير ما فسرهما به هناك ؟

ومن التناقض الذى وقع فيه الطبرى ، عليه رحمات المولى سبحانه ، مسألة «حَشْر الوحوش» ، فهو عند تناوله بالتأويل قول ذى الإجلال والإكرام[3] : «وما مِنْ دابّةٍ فى الأرض ولا طائرٍ يطير بجناحيه إلا أُمَمٌ أمثالُكُم» يقرر أن البهائم والدواب والطيور سوف تجزى يوم القيامة على أعمالها[4] ، على

(١) انظر ما قلناه فى هذه الآية فى كتابنا « مصدر القرآن ـ دراسة لشبهات المستشرقين والمبشرين حول الوحى المحمدى » / ٢٨٨ ـ ٢٩٢ من أنه قد أصبح معروفًا الآن أن بعض الأنهار خارج منطقة الشرق الأوسط (فى روسيا وأوربا وأمريكا) تستخرج منها بعض أنواع الأحجار الثمينة كاللؤلؤ والماس وغيرهما . وهذا من معجزات القرآن .

(٢) الرحمن / ١٩ .

(٣) الأنعام / ٣٨ .

(٤) ٧ / ١١١ ـ ١١٢ .

حين أنه لما بلغ قوله تعالى[١] : « وإذا الوحوشُ حُشِرَتْ » ، وهى الآية التى تتحدث عن حشر الحيوانات صراحة ، نجده يفسر « الحشر » بمعنى الجمع والإماتة فقط رافضا رأى من يقول بحسابها « لأن المعروف فى كلام العرب من معنى « الحشر » الجمع . ومنه قول الله : « والطيرَ محشورةً » يعنى «مجموعة» ، وقوله : « فَحَشَرَ فَنَادَى » . وإنما يُحْمَلُ تأويلُ القرآن على الأغلب الظاهر من تأويله لا على الأنكر المجهول »[٢] . والسؤال هنا هو : أين كانت هذه القاعدة فى فهمِ كتاب الله فى آية سورة « الأنعام » ؟ وأين كان هذا التفسير الذى لا يقبلِ العقل غيره ؟ لقد أورد الطبرى هناك عن أبى هريرة أنه سبحانه «يَحْشُرُ الخلقَ كلَّهم يوم القيامة : البهائم والدواب والطير وكل شىء ، فبلغ من عدله يومئذ أن يأخذ للجمّاء من القَرْناء ثم يقول : كونى ترابًا »[٣] ، وهو يتمشى مع ما قاله الطبرى فى تفسير الآية المذكورة . فإذا قبلنا هذا الكلام، وفى نفسى منه أشياء ، فإن الأفضل حمله على المجاز ، وإلا فهل ستُعاقَب الحيوانات الظالمة فقط كما يفهم من هذا الكلام ، ولا تثاب الحيوانات الطيبة؟ وإذا كان الله سيحولها عقب ذلك إلى تراب ، فما فائدة الحساب إذن ؟ ثم كيف تُعذِّب الوحوش والطير والمولى سبحانه وتعالى يقول : « وما كنا معذّبين حتى نَبعثَ رسولا »[٤] ؟ ترى أيكون الله قد اصطفى من بين الخراف والحمير والجاموس والغربان والهداهد واليمام ... إلخ رسلاً كلفهم بدعوة بنى جنسهم إلى عبادة الله الواحد الأحد ونبذ الأصنام والتظالم ونحن لا ندرى ؟ وحتى لو تابعنا المعتزلة فى فهمهم لـ « الرسول » هنا على أنه « العقل » ، فهل تتمتع الحيوانات بالعقل مثلنا ؟ إن القرآن كلما تكلم عن التكليف والرسل والجنة

---

(١) التكوير / ٥ .
(٢) ٣٠ / ٣٧ .
(٣) ٧ / ١١٢ - ١١٣ .
(٤) الإسراء / ١٥ .

والنار لا يذكر إلا الإنس والجان(١).

وإذا كان الطبرى ، رحمه الله ، يقول هو نفسه بالرأى وعكسه فى مثل هذه المسألة التى كان ينبغى أن يكون لمثله رأى واحد محدد فيها ، فمن باب الأولى نجده لا ينتبه لما فى بعض الأحاديث المنسوبة إلى سيدنا رسول الله ﷺ من تناقض ولا معقولية من شأنهما أن يحملانا على تكذيب ورودها عن النبى عليه السلام ، وذلك كالحديث التالى الذى روى عن أبى هريرة : «أخذ رسول الله ﷺ بيدى فقال : خَلَقَ الله التُّربة يوم السبت ، وخلق الجبال يوم الأحد ، وخلق الشجر فيها يوم الاثنين ، وخلق المكروه يوم الثلاثاء ، وخلق النور يوم الأربعاء ، وبث فيها من كل دابة يوم الخميس ، وخلق آدم بعد العصر من يوم الجمعة فى آخر ساعات الجمعة فى ما بين العصر إلى الليل » . أما التناقض ففى أن الأيام كانت موجودة قبل ظهور النور ، الذى لم يُخْلَقْ إلا يوم الأربعاء، مع أن تقسيم الزمن إلى أيام إنما يتوقف على النور (نور الشمس والقمر . ودعْك من النور كلّه ، الذى لم يكن قد خُلِقَ بعد) ، وأما اللامعقولية ففى قوله إن « المكروه » قد خُلِق يوم الثلاثاء . فما معنى «المكروه» هنا ؟ إن الشىء الواحد يكون مكروها ويكون محبوباً ، والعبرة باختلاف الظروف واختلاف الشخص أو الشىء الذى يتصل به : فالثعبان مثلاً ، حين يلدغ إنساناً أو يأكل ضفدعة ، فإنه يكون فى نظرهما من المكروهات ، أما بالنسبة للصيدلى الذى يحصل على سمّ هذا الثعبان ليصنع منه ترياقًا شافيًا فهو خير . فإذا عرفنا أن الدواب كلها ، أى المخلوقات الحية التى لا يكون مكروه أو خير إلاّ بالنسبة

(١) ٩ / ٨٤ ، حيث يتخذ الطبرى نفس الموقف الذى وقفه فى آية سورة « التكوير » . وانظر كذلك ٣٠ / ١٥ ، حيث يتوقف فلا يقول بهذا الرأى أو ذاك ، وهو ما يدل على أنه ، رحمه الله ، كان مضطربًا فى هذه المسألة . ولعلّ طول الزمن بين إملائه رأيه الأول (عند تفسير آية « الأنعام ») وإملائه رأيه الثانى قد أنساه ما قاله قبلاً ، وإن كان المتوقع من مفكر ومفسر كبير مثله أن يكون يقظًا لما قاله من قبل فى مثل هذه المسألة الهامة .

إليها والتى منها يصدر جانب كبير جداً من الخير والشر ، لمَا تكن قد خُلقت ، فما معنى القول إذن إن المكروه (المكروه كلّه طبعًا لأن الألف واللام فيه هى ألف ولام الجنس كله) قد خلق يوم الثلاثاء ؟ والمضحك أن الحديث قد تحدّث عن المكروه ولم يتحدث عن خلق الخير ، فهل معنى ذلك أنه لا خير فى الدنيا ؟ ولا تقف اللامعقولية عند هذا الحد ، فإن الحديث يتحدث عن الله سبحانه كأنه محكوم عز شأنه بالزمن البشرى . إننا حين يقول : السبت والأحد... والجمعة فإنّما نتحدث عن دنيا البشر ، الذين يعيشون على أرضنا هذه ، وإلاّ فإن هذا التقسيم الزمنى لا وجود له فى غير الأرض من كواكب المجموعة الشمسية ، وهى نقطة فى بحر الفلك اللامتناهى ، ودَعْنا من ملايين الكواكب فى السماوات السبع التى لا يفتأ القرآن يذكرها . إنه لا يكفى نسبة الحديث إلى سيدنا رسول الله عليه أفضل الصلاة والسلام كى نصدقه حتى لو كان سنده صحيحًا من وجهة نظر الجرح والتعديل ، فإن علماء الجرح والتعديل هم بشر من البشر ، علاوة على أنهم قد يختلفون فى أحكامهم على الرواة ، وإلاّ نسبنا الخبط فى هذه الأمور إلى سيدنا محمد ! وقل لى بالله عليك: أية فائدة ستترتب على معرفة تاريخ خلق كل شىء ، مع أن العبرة ليس فى يوم خلق الشىء فى حد ذاته بل فى الحكمة من خلق ذلك الشىء وهو ما لم يتعرض له الحديث بتاتا ؟ وهذا طبعاً إن كان الكلام متّسقا ومنطقيًا ، وأين ذلك هنا ؟[1]

(١) انظر هذا الحديث وروايات أخرى منسوبة لبعض التابعين كلّها سخف ، منها أن الله قد سبَتَ (أى استراح) يوم السبت ، وهو ما تقول به اليهود عليهم لعنات الله وسخطه إلى يوم الدين (١٢/ ٣ ـ ٤) . وقد ورد حديث أبى هريرة مرة ثانية بنصه تقريباً وبنفس سلسلة إسناده فى ٢٤ / ٥٥ ـ ٥٦ ، وإن وهم الطبرى أنه لم يذكر هذا الخبر قبلاً ، إذ قال (ص ٥٥) : « بعض ما لم نذكره فيما مضى من الأخبار ... » ، ثم أورد عدة أخبار من بينها خبر أبى هريرة هذا . والأخبار التى أوردها هنا يتناقض بعضها مع بعض تناقضاً شنيعاً . وقد كان على الطبرى أن يقول لنا رأيه فى ذلك حتى لا يكون الإسلام ومصادره هدفًا لسهام =

ومثل ذلك تناقضًا وسخفا ولا معقولية وخروجًا على ما يجب لمولانا رب العالمين مسن تقديس يليق بذاته العلية ما رواه الطبرى فى تفسير قوله تعالى [١]: « الله الذى خلق سبع سماوات ومن الأرض مثلهن » من حديث منسوب إلى رسول الله ﷺ طويل بعض الشيء جاء فى آخره : « والذى نفسى بيده لو دلّى رجل بحبل حتى يبلغ أسفل الأرضين السابعة لهبط على الله » مما يفهم منه بوضوح أنه سبحانه وتعالى علوًا كبيراً متحيّز فى مكان ، مثله مثل أى شيء من مخلوقاته المتناهية . فهل هذا يليق بجلال المولى عزّ شأنه ، الذى هو الأول والآخر والظاهر والباطن والذى ليس كمثله شيء ؟ وهل تقول الوثنيات شيئًا آخر غير هذا ؟ وانظر إلى تجاوز الحدّ مع رب الجلال والعظمة فى عبارة « لهبط على الله » ، وكأنه سبحانه أرض يهبط عليها ! ثم أين ذلك الحبل اللامتناهى يا ترى؟ وكيف نحصل عليه ؟ وكيف ندلّيه ؟ هل نثقب له ثقبًا فى الأرض ينفذ منها إلى الناحية الأخرى ... وهكذا مع الأرضين الست الأخرى ؟ ولكن كيف يكون ذلك ؟ أم هل يتصور قائل هذا الكلام وناسبه إلى سيدنا رسول الله أن للأرض حافةً يستطيع الإنسان أن يجلس عليها ويدلّى رجليه ويدلى معهما بحبله بعد أن ينصب له بكرةً يظل يديرها فينزل الحبل فى الفضاء رويداً رويداً حتى يهبط على الله ؟ ترى كيف يعرف صاحب الحبل بعد ذلك كلّه ، وبعد لا أدرى كم من مليارات السنين ، أن حبله قد وصل إلى غايته وهبط على الله؟ هل يتخيل قائل هذا الكلام أن أحداً فى الطرف الآخر سيشدّ عندئذ الحبل شدة يحس بها مدلّى الحبل فى يده فيعرف أن حبله قد وصل ؟ سبحانك اللهم عن التحيز فى المكان أو الزمان ! فأنت خالق المكان والزمان ، والسماوت والأرضون جميعاً فى قبضتك ! وأستغفرك يا إلهى من هذا الهراء الذى قد يظن بعض الناس أنهم يتقربون إليك بالاعتقاد به والتشكيك فى إيمان

= النقد والسخرية ، والإسلام ورسوله من ذلك كله براء ، وإن رغمت أنوف : أنوف الحرْفيين الأغبياء الذين ينفرون أشد النفور من تشغيل عقولهم ، وأنوف المبغضين لدين رب العالمين كذلك .

(١) الطلاق / ١٢ .

من يرفضه ويسخفه ! العجيب أن هؤلاء الذين يعتقدون أن ربنا «فوق» بالمعنى المادى لكلمة « فوق » حاصريه بذلك فى مكان بذاته ، إذا تلوت عليهم قوله تعالى(١): « وهوَ معكم أينما كُنتُم » وغيرها من الآيات الكريمة التى تبين بما لا يدع مجالاً للشك أنه سبحانه فوق المكان (كما أنه فوق الزمان وفوق الضعف والعجز والتجسُّد) أوّلوها بمعنى أنه معنا بعلمه . يريدون أنّ علمه مطلق ، بينما وجوده محصور فى مكان بعينه ، غافلين عن أنهم يقعون بذلك فى تناقض شنيع ، فإن صاحب الوجود المحدود لا يمكن أن يكون علمه هو أيضًا إلا محدودًا ، وواقعين أيضًا فى القول بالمجاز الذى ينفرون منه نفورا شديدا (٢) ! لقد كان الأحرى بالطبرى ، عليه رضوان الله ، أن يرد على هذا الكلام الذى يُشبِّه الله سبحانه عز وجل بمخلوقاته . ومن هنا فإن ملاحظة د. الذهبى من أنّه كان دائمًا يرد على أولئك الذين يشبِّهون الله بالإنسان غير مطردة الصحة (٣).

كذلك فإن ملاحظة د. الذهبى الأخرى الخاصة بأن الطبرى ، فى آرائه الكلامية ، موافق لأهل السنة فى آرائهم ليست مطردة الصّدق(٤) . صحيح أن الطبرى ، رحمة الله عليه ، يرى رأى أهل السنة فى مسألة رؤية الله فى الآخرة

(١) الحديد / ٥٧ .

(٢) لنا فى هذا الموضوع كتاب بعنوان « منكرو المجاز فى القرآن والأسس الفكرية التى يستندون إليها » (مكتبة زهراء الشرق / ١٤٢٠هـ - ٢٠٠٠م) ، ويجد القارئ فيه معالجةً لمسألة « الفوقية » هذه ابتداءً من الصفحة ٧٣ فصاعدا .

(٣) انظر د. الذهبى / ١ / ٢٢١ - ٢٢٢ ، حيث يردد ، فيما يبدو ، ملاحظات جولدتسيهر من غير أن يعزوها إليه (قارن بجولدتسيهر / مذاهب التفسير الإسلامى / ١١٨ - ١١٩) .

(٤) د. الذهبى / التفسير والمفسرون / ١ / ٢٢٠ . وانظر تعليق ياقوت على كلام عبد العزيز ابن محمد الطبرى ، الذى يبدو أن د. الذهبى كان متأثرًا به حين قال ما قال (معجم الأدباء/ ١٨ / ٨١ - ٨٢) .

مثلاً[(١)]، ولكنه في مسألة « الكرسي » يرى رأى المعتزلة ، إذ بعد أن يورد الأقوال المختلفة في تفسير قوله تعالى[(٢)]: « وَسِعَ كُرْسِيُّهُ السماوات والأرضَ » ، وهي أن « الكرسي » هو علم الله ، أو أنه موضع قدمي الله تعالى بين يدى العرش ، أو أنه العرش نفسه ، يختار رحمه الله القول الأول الذى ورد عن ابن عباس لدلالة قوله تعالى ذكره : « ولا يؤوده حفظهما » على أن ذلك كذلك ، فأخبر أنه لا يؤوده حفظ ما علم وأحاط به مما في السماوات والأرض . كما أخبر عن ملائكته أنهم قالوا في دعائهم : « ربَّنا ، وَسِعْتَ كلَّ شيء رحمةً وعلماً » ، فأخبر تعالى ذكره أن علمه وسع كل شيء ، فكذلك قوله : « وسِع كرسيُّه السماواتِ والأرضَ » . ثم يمضى فيتتبع الأصل اللغوى لكلمة «الكرسى» قائلا إنه « العلم » ، و « منه قيل للصحيفة يكون فيها علم مكتوب : كرّاسة » ، ويستشهد على ذلك بقول أحد الرُّجّاز يصف قانصاً :

حتى إذا ما اختارها تكرُّساً

أى عن علم ، ثم يضيف أن العلماء يُسَمَّوْن « كَرَاسِيّ » كما في قول الشاعر :

تحفُّ بيهم بيضُ الوجوه وعصبةٌ ∴ كراسيُّ بالأحداث حِينَ تَنُوبُ

أى «علماء بها»[(٣)] . وهذا هو رأى المعتزلة ، وإن لم يستشهد الطبرى بشطر البيت الذى ارتبط بتفسيرهم لهذه الكلمة ، وهو :

ولا يُكَرْسِئُ عِلْمَ الله مخلوقُ

---

(١) ٧ / ١٨٥ ، و ٢٩ / ١٠٣ ـ ١٠٤ ، وإن سكت (في ٢٧/ ٢٧ ـ ٢٨) فلم يُدْلِ برأى في إمكان رؤية الرسول ربّه سبحانه في الدنيا بقلبه أوْ لا .
(٢) البقرة / ٢٥٥ .
(٣) ٣ / ٧ ـ ٨ .

ونفس الشيء يقال عن تفسيره لقوله سبحانه[1] : « ولو تَقَوَّل علينا بَعْضَ الأقاويل * لأخذْنا منه باليمينِ » ، فإنه يفسر « اليمين » هنا تفسيراً مجازياً يذكّرنا بصنيع المعتزلة فى مثل هذه العبارة ، إذ معناها فى رأيه : « لأخذنا منه بالقوة منا والقدرة »[2] . وانظر كذلك تفسيره لقوله تعالى [3] : « إن الذين يبايعونك إنما يُبايعون اللهَ . يدُ الله فوْقَ أيديهم » ، حيث يسوق فى « اليد » قولين : أولهما أن المقصود « يد الله فوق أيديهم عند البيعة ، لأنهم كانوا يبايعون الله ببيعتهم نبيه ﷺ » ، والآخر « قوة الله فوق قوتهم فى نصرة رسول الله ﷺ ، لأنهم إنما بايعوا رسول الله ﷺ على نصرته على العدو »[4] . وإذا كان الطبرىَ لم يختر أيّاً من الرأيين فإنهما ، على حسب فهمى ، لا يختلفان كثيراً ، وواضح أن كلا القولين يرى في عبارة « يد الله فوق أيديهم » مجازاً . أما فى قوله تعالى : « ويَبْقَى وَجْهُ ربِّك ذُو الجلالِ والإكرامِ »[5] فإن الطبرى لا يتطرق إلى تفسير كلمة « الوجه » من قريب أو من بعيد[6] .

وقد أشار جولدتسيهر إلى موافقته للمعتزلة فى مسألة الجبر والاختيار[7] . وهذا صحيح ، فهو مثلاً يستخدم عبارةً مثل « يوفقهم الله لأدلة الإيمان » فى

---

(١) الحاقة / ٤٤ ـ ٤٥ .

(٢) ٢٩ / ٣٧ . وانظر كيف يؤوِّل « العينِ » فى قول رب المجد والجلال سبحانه وتعالى لموسى عليه السلام (طه / ٣٩) : « ولِتُصنَعَ على عينى » بـ « محبة الله وإرادته » (١٦ / ١٠٨).

(٣) الفتح / ١٠ .

(٤) ٢٦ / ٤٤ .

(٥) الرحمن / ٢٧ .

(٦) ٢٧ / ٧٠ .

(٧) جولدتسيهر / مذاهب التفسير الإسلامى / ١١٦ . وانظر رأى ياقوت ، الذى سبق إلى هذه الملاحظة فى « معجم الأدباء » / ١٨ / ٨٢ .

تفسير قوله تعالى[١] : ﴿ يخرجهم من الظلمات إلى النور ﴾[٢] ، كما أنه يوجه اللام في قوله سبحانه[٣] ﴿ ربنا ، إنك آتيتَ فرْعَوْنَ وملأَه زينةً وأموالاً في الحياة الدُّنيا، ربَّنا ، لِيُضلُّوا عن سبيلك ﴾ بما يُخرج الكلام في الآية عن معنى الجبر[٤]، وإن هاجم المعتزلة (أو كما يسميهم ﴿ أهل التفويض من القدر ﴾) عند تفسيره لقوله عز من قائل [٥] : ﴿ ولو شاء اللهُ لجَمَعَهُم على الهُدَى ، فلا تكونَنَّ من الجاهلين ﴾[٦] .

أما اتهامه بالتشيع[٧] فلا نجد في كتابه ما يعضّده : فعند تفسيره لقوله تعالى[٨] : ﴿ يا أيها الرسولُ ، بلِّغْ ما أُنْزِل إليكَ مِنْ ربِّك ، وإن لم تَفْعَل فما بلَّغْتَ رسالتَه ، واللهُ يَعْصِمُكَ من الناس . إن الله لا يَهْدِى القومَ الكافرين ﴾[٩] لا يورد أى شيء مما تقوله الشيعة عن تعيين النبى ﷺ لعلى بن أبى طالب كرم الله وجهه وصيّا له من بعده ، وإن كان يُفْهَم مما ذكره ياقوت أنه كان يرى صحة حديث الغدير ، وذلك برغم إيمانه بحق أبى بكر وعمر وعثمان فى الخلافة والدفاع عنهم ضد الروافض ، وبرغم ترتيبه الخلفاء الأربعة ، رضى الله

---

(١) البقرة / ٢٥٧ .
(٢) ٣ / ١٤ . وانظر مثل ذلك فى تفسيره قول الله عز وجل : ﴿ فيُضِلّ الله من يشاء ، ويَهْدِى من يشاء ﴾ (١٣ / ١٠٦) .
(٣) يونس / ٨٨ .
(٤) ١١ / ١٠٠ .
(٥) الأنعام / ٣٥ .
(٦) ٧ / ١٠٩ ـ ١١٠ .
(٧) انظر ﴿ معجم الأدباء ﴾ / ١٨ / ٨٥ ـ ٨٦ ، ود. الحوفى / الطبرى / ٢٥٢ ـ ٢٥٦ .
(٨) المائدة / ٦٧ .
(٩) ٦ / ١٧٥ ـ ١٧٦ .

عنهم جميعًا ، في الفضل على حسب ترتيبهم في الخلافة (١) . وكذلك عند تفسير قوله عز من قائل(٢) : « مَرَجَ البحرين يلتقيان * ... * ... * يخرج منهما اللؤلؤ والمرجانُ »(٣) نراه لا يذكر ما تقوله الشيعة من أن البحرين هنا هما عليٌّ وفاطمة رضي الله عنهما وعن آل البيت جميعًا رضًا واسعًا ، وأن اللؤلؤ والمرجان هما ذريتهما . وعلى هذا النحو لا تجده ، في أي موضع من المواضع التي يلويها الشيعة عن معناها ليستدلوا بها على مذهبهم ، يقول شيئًا يُشتَمُّ منه رائحة التشيع . وإذا كان قد أورد ، فيما أورد عند تفسير قوله تعالى(٤) : « يا أيها الذين آمنوا ، إذا ناجيتُم الرسول فقدِّموا بين يدَيْ نجواكم صدَقةً » ، رواية عن عليّ مفادها أنه هو وحده الذي عمل بهذه الآية(٥) ، فإنه مثلاً عند تفسير قول الحق تبارك وتعالى(٦) : « ويُطْعِمون الطَّعام ، على حبِّه ، مسْكينًا ويتيمًا وأسيرًا » لا يورد الرواية المشهورة عن علي وفاطمة كرمهما الله ورضي عنهما وأرضاهما (٧) .

وهكذا تناولنا هذا التفسير الضخم لهذا المفسر والعالم العظيم فنصصنا على حسناته ومآخذه على قدر ما استطعنا من فهم وموضوعية .

---

(١) واضح ، طبعًا ، مدى صعوبة التوفيق بين الأمرين . انظر « معجم الأدباء » / ١٨ / ٨٥ ـ ٨٦ ، وانظر أيضًا مرجليوث / دراسات عن المؤرخين العرب / ترجمة د. حسين نصار / دار الثقافة / بيروت / ١٢٢ .

(٢) الرحمن / ١٩ ـ ٢٢ .

(٣) ٢٧ / ٦٧ ـ ٧٠ .

(٤) المجادلة / ١٢ .

(٥) ٢٨ / ١٤ .

(٦) الإنسان / ٨ .

(٧) ٢٩ / ١١٢ ـ ٢١٣ .

« لطائف الإشارات »

للقشيرى

(٣٧٦هـ ـ ٤٦٥هـ)

طبعة « لطائف الإشارات » التى بين أيدينا ونحن نكتب هذا الفصل هى الطبعة الثانية ، وتقع فى ثلاثة مجلدات ضخام ، وهى من تحقيق د. إبراهيم بسيونى ونشر الهيئة المصرية العامة للكتاب لعام ١٩٨٠م . ولعل أول ما يلفت نظر الدارس لتفسير القشيرى من الناحية الشكلية أنه يورد عادةً آية كاملة أو أكثر من آية ثم يشفعها بتفسيرها... وهكذا دواليك ، على عكس الطبرى والزمخشرى اللذين كانا يقطعان الآية عادةً إلى أجزاء (كلمات أو جملا) . وطريقته ، رحمه الله ، أن يقول: « قوله جَلَّ ذِكْرُه : ... » ، ثم يسوق الآية متبوعة بتفسيرها دون أية عبارة تمهيدية . وإذا كان هناك أكثر من تفسير للآية قدّم كُلاًّ منها بكلمة «ويقال» أو « وقيل » من غير أن يَعْزُوَ كل تفسير إلى قائله. وقد يقول : « وجاء فى التفسير » ، بيد أنه لا يسمى هذا التفسير [1]. وقد يورد الروايات الإسرائيلية من غير أى تعقيب كما فعل فى رواية امرأة سليمان والخاتم الذى كان عليه السلام كلما دخل المرحاض يخلعه ويتركه عندها والذى سرقه الشيطان ... إلخ[2].

وقد لاحظت أنه قد يسوق فى الآية أو فى جزئها عدة تفسيرات مختلفة مع أن كلا منها لا يعدو أن يكون تفسيراً جزئيًا ، وكان ينبغى عليه أن يضمها كلها فى تفسير واحد : فمثلاً فى تفسير الصبر والصدق والقنوت ... فى قوله عزّ شأنه [3]: « الصابرين والصادقين والقانتين والمنفقين والمستغفرين بالأسحار » نراه يقول : « الصبر حبس النفس ، وذلك على ثلاث مراتب : صبر على ما أُمر به العبد ، وصبر عما نُهِىَ عنه ، وصبر هو الوقوف تحت جريان حكمه على ما

(١) انظر مثلاً ٣ / ٢٥١ ، وذلك فى تفسير قوله تعالى : « فاستغفر ربَّه ، وخرَّ راكعًا وأناب » (ص / ٢٤٠) . وانظر أيضاً قوله : « ويقال فى التفاسير : ... » فى أثناء حديثه عن أصحاب الكهف وكلبهم (٣٨٤/٢) ، وقوله : « وفى بعض الكتب » هكذا غامضة من غير تحديد (٥٣٨/٢) ، وقوله : « وفى الخبر » (٥٧٥/٢) ، ولكن أى خبر ؟

(٢) ٣ / ٢٥٥ ـ ٢٥٦ .

(٣) آل عمران / ١٧ .

يريد ... ويقال : الصابرين على أمر الله ، والصادقين فيما عاهدوا الله ، والقانتين بنفوسهم بالاستقامة في محبة الله ، والمستغفرين عن جميع مافعلوه لرؤية تقصيرهم فى الله . ويقال : الصابرين بقلوبهم ، والصادقين بأرواحهم ، والقانتين بنفوسهم ، والمستغفرين بألسنتهم . ويقال : الصابرين على صدق القصود ، والصادقين فى العهود، والقانتين بحفظ الحدود ، والمستغفرين عن أعمالهم وأحوالهم عند استيلاء سلطان التوحيد . ويقال : الصابرين : الذين صبروا على الطلب ، ولم يتعللوا بالهرب ، ولم يحتشموا من التعب ، وهجروا كل راحة وطلب ، وصبروا على البلوى ، ورفضوا الشكوى ، حتى وصلوا إلى المولى ، ولم يقطعهم شيء من الدنيا والعقبى . والصادقين : الذين صدقوا فى الطلب فقصدوا ، ثم صدقوا حتى وردوا ، ثم صدقوا حتى شهدوا، ثم صدقوا حتى وجدوا ، ثم صدقوا حتى فقدوا، فترتيبهم قصود ثم ورود ثم شهود ثم وجود ثم خمود . والقانتين : الذين لازموا الباب ، وداوموا على تجرع الاكتئاب ، وتركوا المحابّ ، ورفضوا الأصحاب إلى أن تحققوا بالاقتراب ... إلخ » [1] . وبغض النظر عما فى كلام القشيرى من حرص شديد على السجع والتهويمات التعبيرية فمن الواضح أن الصبر والصدق والقنوت تسع كل هذه المعانى وتزيد .

وبالمثل فى تفسير قوله تعالى[2] : « يَزِيدُ فى الخَلْقِ ما يَشَاءُ » نجده يقول : « قوله : « يزيد فى الخلْق ما يشاء » : قيل : الخلق الحسن ، وقيل : الصوت الحسن ، وقيل : ملاحة العينين ، وقيل : الكياسة فى الخيرة ، وقيل : الفصاحة فى المنطق ، وقيل : الفهم عن الله ، ويقال : السّخاء والجود ، ويقال : الرضا

(١) ١ / ٢٢٤ ـ ٢٢٥ .

(٢) فاطر / ١ .

بالتقدير ، ويقال : علو الهمة ، ويقال : التواضع ، ويقال : العفة عند الفقر ، ويقال : الظرف فى الشمائل ، ويقال : أن تكون محببًا إلى القلوب ، ويقال : خفة الروح ، ويقال : سلامة الصدر من الشرور ، ويقال : المعرفة بالله بلا تأمّل برهان ، ويقال : الشوق إلى الله، ويقال : التعطف على الخلق بجملتهم ، ويقال : تحرر القلوب من رق الحَدَثان (أى حوادث الدهر وتقلباته) بجملته ، ويقال : ألاّ يطلب لنفسه منزلة فى الدارين » . وبغض النظر عن أن الآية فى الملائكة وخلقها وأجنحتها ، فإننا لا نفهم كيف يرهق القشيرى نفسه كل هذا الإرهاق فى إيراد هذه التفسيرات المختلفة كأن كل تفسير فيها يصلح أن يقوم وحده . وقد علق محقق الكتاب د. إبراهيم بسيونى فى الهامش بأن القشيرى يرى أن الآية مطلقة تتناول كل زيادة فى الخلق وميزة فيه ، وتلك أمور لا يحيط بها وصف . وهذه الملاحظة الأخيرة ملاحظة جدّ سديدة ، فإن الله سبحانه لم يخصص تلك الزيادة ، وكذلك لم يحصرها عز وجل فى خلقه من البشر . وحتى لو قبلنا أن يكون الكلام فى هذا الجزء من الآية عن البشر وخلقهم لقد كان مفسرنا الكبير ، رحمه الله ، يستطيع أن يقول إن الزيادة فى الخلق قد تكون فى الجسد وملامحه أو فى الأخلاق وسماتها أو فى العقل وصفاته أو فى النّفس وطبائعها أو فى ذلك كلّه[1] .

كذلك مما يؤخذ عليه أنه يورد من الروايات ما لا يمكن العقل قبوله ، ولا أدرى أين كان حسّه النقدى آنئذ ! ومن ذلك أنه ، فى تفسير قوله تعالى عن داود عليه السلام[2] : « فاستغفر ربّه وخرّ راكعًا وأناب » ، يقول : « أخذ فى التضرع . وجاء فى التفسير أنه سجد أربعين يومًا لا يرفع رأسه من السجود إلا للصلاة المكتوبة عليه، وأخذ يبكى حتى نبت العشب من دموعه ، ولم يأكل ولم يشرب فى تلك المدة حتى أوحى الله إليه بالمغفرة »[3] . فهل من

(١) ٣ / ١٩٠ _ ١٩١ .

(٢) ص / ٢٤ .

(٣) ٣ / ٢٥١ _ ٢٥٢ .

المعقول أن يظل إنسان ، بالغةً ما بلغت تقواه وقربه من رب العزة والجلال ، ساجداً أربعين يومًا فلا يحتاج إلى أن يرفع رأسه من السجود لطعام أو شراب أو قضاء حاجة أو ليصرِّف شؤون دولته أو ليدعو الناس إلى دين الله (إذ كان داود عليه السلام نبيًا وصاحب سلطان كما هو معروف) أو على الأقل ليردّ على من يستفسر منه عن شيء من أهل بيته أو ليلاعب أبناءه ... إلخ ؟ وماذا نقول فيما ما وَصَفَ به سيدنا رسول الله ﷺ صيامَ داود عليه السلام من أنه كان يصوم يومًا ويفطر يومًا ، على حين يُفْهَم من الرواية التى بين أيدينا أنه ظل صائما تلك الأربعين يوماً ما دام قد نصَّ فيها على أنه لم يكن يقوم من سجوده إلا للصلاة المكتوبة ؟ ثم مسألة نبات العشب من غزارة دموعه الكريمة عليه السلام ، وكأن كل ما يحتاجه العشب لينبت هو الماء ، فلا بذور ولا تربة . ترى هل كان داود يعيش فى كوخ ويسجد على أرضه المتربة وهو الحاكم الذى نعرف أنه كان يعيش فى قصر ؟

وكثيرا ما يورد القشيرى ، عند تفسيره لآية ما ، الآيات الأخرى التى لها علاقة بها حتى لو لم تكن تعالج نفس الموضوع كما فعل عند تناوله لقوله عزَّ منْ قائل مخاطبًا موسى وهارون عليهما السلام[١] : « فَقُولاَ لَهُ (أى لفرعون) قولاً لَيِّنا لَعَلَّه يتذكَّر أو يخشى » ، إذ أورد قوله سبحانه وتعالى لمحمد عليه الصلاة والسلام : « وجادِلْهم بالتي هى أَحْسَنْ » وقوله تعالى له عليه الصلاة والسلام أيضاً [٢] : « قل : إنّما أعظُكُمْ بواحدة : أن تقوموا للّه مَثْنَى وفُرَادَى ثم تتفكروا . ما بصاحبكم من جِنّة »[٣] . فالآيتان الأخيرتان ، وإن اختلف

---

(١) طه / ٤٤ .
(٢) سبأ / ٤٦ .
(٣) ٢ / ٤٥٨ - ٤٥٩ .

موضوعهما عن موضوع الأولى ، تدعوان مثلها إلى ملاينة من تراد هدايتهم إلى دين الله والصبر عليهم . وقد يستطرد القشيرى إلى ذكر تفاصيل أخرى فى نفس الموضوع وردت فى سورة أخرى كما حدث عند تفسيره للآية الأولى من سورة الإسراء ، إذ أورد قوله عز وجل[١] : « ما زاغ البصرُ وما طَغَى » وفسّره وربط بينه وبين آية الإسراء[٢] . والحقيقة أن مثل هذه الاستطرادات مفيدة جداً وتربط القرآن بعضه ببعض . لكنه ، فى مواضع أخرى للأسف، لا يكلف نفسه تفسير ما هو بحاجة ماسة إلى تفسير ، وبخاصة أن هذا التفسير قد يكون موجوداً فى آية أخرى من القرآن . ومثاله اكتفاؤه ، عليه رحمات الله ، فى تفسير قوله تعالى[٣] : « ولقد آتينْا موسى تِسْعَ آياتٍ بيِّنات ... » ، بقوله : « هى أمارات كرامته وعلامات محبته » ، وهو ما اضطرَّ محقق الكتاب أن يقول فى الهامش : « عن ابن عباس أنها العصا واليد والجراد والقُمَّل والضفادع والدم والحَجَر والبحر والطُّور الذى نَتَقَه على بنى إسرائيل . وعن الحسن أنها الطوفان والسنون ونقص الثمرات (مكان الحَجَر والبحر والطور) »[٤] . والمعروف أن هذه الآيات التسع موجودة فى هذا الكتاب الكريم[٥] ، لكن القشيرى لم يهتم بالاستشهاد به . ويتصل بهذا أنه قد يقفز فوق عدد كبير من الآيات من غير أن يفسرها ، ومن ذلك أنه ، عند قوله تعالي عن نوح عليه الصلاة والسلام وقومه

---

(١) النّجم / ١٧ .

(٢) ٢ / ٣٣٣ ـ ٣٣٤ . .

(٣) الإسراء / ١٠١ .

(٤) ٢ / ٣٧٢ .

(٥) فى الأعراف / ١٠٧ ـ ١٠٨ ، ١٣٠ ، ١٣٣ ـ ١٣٤ .

وما لقي منهم من سخرية وإيذاء[1] : ﴿ قالوا : أنؤمن لك واتّبعك الأرذلون ؟ ﴾ ، قد اكتفى بقوله : ﴿ إن أتباع كل رسول إنما هم الأضعفون ، ولكنهم في حكم الله هم المتقون الأكرمون . قال عليه السلام : ﴿ نُصِرْتُ بضعفائكم ﴾ . وإن الله أغرق قومه لما أصروا واستكبروا ، وكذلك فعل بمن ذكرتهم الآيات في هذه السورة من عاد وثمود وقوم لوط وأصحاب مدين : كل منهم قابلوا رسلهم بالتكذيب فدمّر الله عليهم أجمعين ونصر رسوله على مقتضى سنته الحميدة فيهم . وقد ذكر الله قصة كل واحد منهم ثم أعقبها بقوله : ﴿ وإنَّ ربَّك لَهُوَ العزيزُ الرَّحيمُ ﴾ ... ﴾ ، ثم مضى ففسر لَفْظَيِ ﴿ العزيز الرحيم ﴾ . وكأنهما وحدهما ، مع وضوحهما الشديد وورودهما وورود تفسيرهما في مواضع لا تكاد تُحْصَرُ من القرآن ، هما المحتاجان إلى الشرح والتوضيح ، قافزاً بذلك فوق عشرات الآيات من غير أن يقف عند كلمة واحدة منها جميعاً[2] .

والقشيري ، رحمه الله ، كثيراً ما يقف عند بعض الألفاظ جاعلاً منها مفاهيم تحتاج إلى شرح وتفصيل ومورداً فيها الأقوال المختلفة مما لا تجده عند المفسرين الآخرين عادة ، فعند قوله تعالى[3] : ﴿ ويَخِرُّون للأَذْقان يبْكون ﴾ يقول : ﴿ وبكاء كل واحد على حسب حاله : فالتائب يبكي لخوف عقوبته لما أسلفه من زلته وحوْبته . والمطيع يبكي لتقصيره في طاعته ولكيلا يفوته ما يأمله من مِنّته . وقوم يبكون لاستبهام عاقبتهم وسابقتهم عليهم . وآخرون بكاؤهم بلا سبب متعين . وآخرون يبكون تحسّرا على ما يفوتهم من الحق . والبكاء

(١) الشعراء / ١١١ .
(٢) ٣ / ١٧ _ ١٨ .
(٣) الإسراء / ١٠٩ .

عند الأكابر معلول[١]، وهو في الجملة يدل على ضعف حال الرجل. وفي معناه أنشدوا :

خُلقْنا رجالاً للتجلُّد والأسَى ∴ وتلك الغواني للْبكا والمآتمِ[٢]

وإن كنا لا نوافقه على أن بكاء أى إنسان من خشية الله يمكن أن يوصف بأنه « معلول » أو بأنه « يدل على ضعف حال الرجل » . كيف وقد جاء في الأثر أن ممّن يظلهم الله في ظله يوم لا ظل إلا ظله رجلاً ذكر الله خاليًا ففاضت عيناه؟ بل كيف وهذا التعليق الأخير من القشيرى ، رحمة الله عليه ، يتعارض مع ما جاء في الآية الكريمة التى قال ما قال في تفسيرها ؟[٣]

ومما يلاحظ أيضًا عليه أنه مولع بعقد المقارنات بين أشياء متباعدة أكثرها لا تخطر المقارنة بينها عادة على البال ، كمقارنته بين الجبال و « الأبدال » التى تكررت عدة مرات : فإذا كانت الجبال هى أوتاد الأرض كما يقول القرآن الكريم فإن «الأبدال» هم أوتاد العالم في نظره ، وكما تسيَّر جبال الأرض يوم القيامة فإنها تُقْتَلَع بموت الأبدال الذين يديم بهم الحقُّ إمساكَ الأرض[٤]. وكالمقارنة بين أهل الكهف والنبى : فإذا كان هؤلاء الفتية قد بقوا في الكهف ثلاثمائة سنة وتسعًا فإن الرسول عليه الصلاة والسلام قد كان حاله أعجب ، إذ ذهب إلى ربه في شطر من الليل حتى قاب قوسين أو أدنى[٥]. وهى ، كما يرى القارئ ، مقارنة متكلفة ، إذ لا علاقة بين هذا وذاك . ومن هذه المقارنات

---

(١) يعلق هنا د. بسيونى بقوله : « لأن الأكابر في حال التمكين لا التلوين » .

(٢) ٢ / ٢٧٣ ـ ٢٧٤ .

(٣) انظر أيضًا ما أورده في « الخيانة » وأقسامها في ٢ / ٥٤٧ ، وفي « المغفرة » في نفس المجلد/ ٣٣ .

(٤) انظر مثلاً ٢ / ٣٩٩ ، ٥٠٠ ، و٣ / ١٢٩ .

(٥) ٢ / ٣٧٨ ـ ٣٧٩ .

كذلك مقارنته، رحمه الله، بين أمة موسى وأمة محمد ، إذ « إن موسى عليه السلام خرج من بين أمته أربعين يومًا فرضى قومه بعبادة العجل ، ونبينا عليه السلام خرج من بين أمّته وأتت سنون كثيرة ، ولو ذكر واحد عند من أخلص من أمته فى التوحيد حديثًا فى التشبيه لعدّوا ذلك كبيرة منه ليس له منها مخلّص »(١) . ومنها أيضًا المقارنة بين ماء السماء (أى المطر) وماء الرحمة والهداية ، وماء العناية ، وماء الوصلة : فإذا كان ماء السماء يحيى الأرض بعد موتها فإن ماء الرحمة يحيى أحوال أهل الزّلة بعد تركها ... إلخ(٢) .

والقشيرى لا يقف طويلاً عند أسباب النزول عادة بل يكتفى فى كثير من الأحيان بالإشارة السريعة العارضة إليها : فمثلاً عند تفسير قوله تعالى(٣) : « أفرأيتَ الذى كفر بآياتنا وقال : لأوتينّ مالاً وولداً ؟ » نراه يقول : « أخبر بقصة ذلك الكافر الذى قال بيمين من غير حجة : لأُعطينّ مالاً وولداً ، ورأى أن يكون ليمينه تصديق » . فهذا كل ما هنالك من كلام عن سبب نزول هذه الآية(٤) . وعند قوله عز من قائل(٥) : « وما جعلناهم جسداً لا يأكلون الطّعام ، وما كانوا خالدين » كان كل ما قاله أنهم « لما عيّروا الرسول عليه الصلاة والسلام بقولهم : ما لهذا الرسول يأكل الطعام ؟ أخبر أن أكل الطعام ليس بقادح فى المعنى الذى يختص به الأكابر »(٦) . لكنه فى بعض المواضع القليلة يورد سبب النزول فى شىء من التفصيل كما فى سبب نزول قوله

(١) ٢ / ٤٧٢ .

(٢) ٢ / ٥٥٧ . ولعل القارئ قد لاحظ ، كما لاحظ من قبل د . إبراهيم بسيونى ، أن كثيراً من المصطلحات الصوفية يمكن فهمها فهماً أدقّ بمقارنتها بمظاهر الطبيعة . انظر هامش ١ فى نفس الصفحة من نفس المجلد .

(٣) مريم / ٧٧ .

(٤) ٢ / ٤٤٠ .

(٥) الأنبياء / ٨ .

(٦) ٢ / ٤٩٤ . وانظر كذلك ٣ / ٦٣ ، حيث يشير إشارة سريعة إلى سماع الجن إياه عليه أفضل الصلاة وأزكى السلام وهو يقرأ القرآن وإيمان بضع عشرات منهم به .

تعالى[١] : ﴿ لقد رَضِيَ الله عن المؤمنين إذْ يُبايعونك تحت الشَّجَرة ﴾[٢] .

وهو فى أحيان أخرى يضرب الصفح تماما عن سبب النزول ، ويمكن أن نجد مثالاً على ذلك فى تناوله لقوله تعالى [٣] : ﴿ الذين قالوا لإخوانهم وقعدوا : لو أطاعونا ما قتلوا ﴾ وكذلك لقوله عزّ شأنه [٤] : ﴿ الذين قال لهم الناس : إن الناس قد جمعوا لكم فاخشوهم . فزادهم إيمانا وقالوا : حسبنا الله ، ونعم الوكيل ﴾ ، إذ لا نجد فى هذين الموضعين أية إشارة إلى الظروف والوقائع التى أدت إلى نزول هذين النصين القرآنيين الكريمين ، فضلا عن أن كلام القشيرى فى هذين الموضعين تغلب عليه الروح الصوفية [٥] .

وكما أنه لا يهتم عادةً بإيراد أسباب النزول أصلاً أو لا يوردها مفصّلة نراه قليل الاستشهاد بالحديث النبوى ، فضلاً عن أنه لا يسوق لما يستشهد به من أحاديث سلاسلَ إسنادٍ ولا يبدى رأيه فيها صحة أو ضعفاً[٦] . ونفس الحال مع القراءات ، فإنه قلما يورد قراءة أخرى غير القراءة المشهورة . ومن هذه المرات القلائل إيراده ﴿ الولاية ﴾ (فى قوله عز من قائل [٧] : ﴿هنالك الوَلاية لله الحقّ﴾) مرة بكسر الواو (وفسرها بـ ﴿ القدرة ﴾) ، وأخرى بالفتح (بمعنى النّصرة)[٨] . كذلك فإن نصيب الفقه من اهتمامه ضئيل جداً[٩] . ومن ذلك الإشارة السريعة إلى حكم العزاء بعد ثلاث عند تفسيره قوله عز وعلا [١٠] :

---

(١) الفتح / ١٨ .

(٢) ٣ / ٤٢٦ . وانظر كذلك نفس المجلد / ص ٤٢٨ ، حيث يورد سبب نزول قوله تعالى : ﴿وهو الذى كفّ أيديهم عنكم ... ﴾ (الفتح / ٢٤) بشىء من التفصيل .

(٣) آل عمران / ١٦٨ .

(٤) آل عمران / ١٧٣ .

(٥) ٢٩٥/١ ، ٢٩٧ ـ ٢٩٨ .

(٦) انظر مثلاً ٢ / ٣٤٣ ، ٤٩٥ ، و٣ / ١٦ ، ٢٠٣ .

(٧) الكهف / ٤٤ .

(٨) ٢ / ٣٧ .

(٩) يذكر محمود أبو الفيض المنوفى فى ﴿ جمهرة الأولياء وأعلام التصوف ﴾ (مؤسسة الحلبي وشركاه للنشر والتوزيع / ١٣٨٧هـ ـ ١٩٦٧م / ٢ / ١٤٨) أنّ القشيرى كان فقيهاً أصوليّا من فقهاء الشافعية .

(١٠) الزمر / ٣٠ .

« إنك ميّتٌ ، وإنهم ميّتون » . وهو ، كما لابدّ أنْ قد لاحظ القارئ ، لا علاقة بينه وبين العزاء وحكمه[١] .

فإذا انتقلنا إلى الجانب اللغوى والبلاغي عند القشيرى فماذا نجد ؟ إنه ، رحمه الله ، إذا شرح كلمةً شرحًا لغويًا فإنه يورد معناها بسرعة ، مثل «حصيرا» ، التى يشرحها بـ « محبسًا ومصيراً »[٢] . بل إنه فى شرحه لكلمة «شيطان » لم يذكر أكثر من أنه « يقال : سمّى الشيطان شيطانًا لبعده عن طاعة الله » [٣] ، أمّا ما العلاقة بين البعد عن طاعة الله وتسمية الشيطان شيطانًا فذلك ما لم يوضحه . ولقد كان يستطيع أن ينص على أن « شطن » ، التى اشتق منها لفظ « الشيطان » ، تدل على البعد. وعلى العكس من ذلك نراه يتدفق تدفقا حين يورد فى شرح كلمةٍ من الكلمات ما تلهمه إياها صوفيته واستهداؤه بروح الدين كما هو الحال عند شرحه لكلمة « شكور »[٤] . وهو قلّما يعرض لإعراب كلمة ، وإن فعل فإنما هو النص العابر على وظيفتها لا حكمها الإعرابى : فهذا التركيب نداء ، و « كلاّ » حرف ردع وتنبيه[٥] ، و « السين » للاستقبال[٦] ، و«الباء» فى قوله عز شأنه : [٧] « سأل سائل بعذاب واقع » بمعنى « عن »[٨] ... وهكذا . وحتى مجرد الإشارة العابرة إلى الوظيفة النحوية لكلمة ما قد يهملها مكتفيا بأن يقول مثلاً إن «يريدون وجهه» (فى قوله تعالى شأنه[٩] : «واصبر نفسك مع الذين يدعون ربهم بالغداة

(١) انظر ٣ / ٢٨٠ . وانظر تعليقه الفقهى العابر على حكم الأسرى فى ٣ / ٤٠٤ ، وحكم الظهار فى ٣ / ٥٤٨ ـ ٥٥٠ .
(٢) ٢ / ٣٣٧ .
(٣) ٢ / ٤٨٣ .
(٤) ٢ / ٣٣٥ .
(٥) ٣ / ٩ .
(٦) ٣ / ٣٣٩ .
(٧) المعارج / ١ .
(٨) ٣ / ٦٢٨ .
(٩) الكهف / ٢٨ .

والعشىِّ يُريدون وَجْهه ») هي بمعنى: مريدين وجهه » . يقصد أنها حال ، لكنه لَم يقل ذلك صراحة كما ترى[١] . وبالمناسبة فإنه ، فيما يُخيَّل إلىّ ، قد أخطأ عندما رأى أن جهل فرعون وقلة أدبه فى قوله لموسى[٢] : « ومـا ربُّ العالمين ؟ » سببه استخدامه « ما » فى الحديث عن الله مع أنها لغير العاقل[٣] . يقصد أن يقول إنه كان ينبغى على فرعون أن يقول بدلاً من ذلك : « ومن رب العالمين ؟ » . والحقيقة أن ملاحظة القشيرى ، عليه رحمة الله، هى ملاحظة غير سديدة ، فإن فرعون لم يكن يقصد أن يعرف اسم «رب العالمين» حتى يقول : «ومن رب العالمين ؟ » ، ولكنه قصد متهكمًا السؤال عن حقيقة رب العالمين هذا الذى تجرأ موسى ودعاه إلى عبادته ، فقال : « وما ربُّ العالمين ؟ » . ولو كانت ملاحظة مفسّرنا الكبير عن « ما » فى الآية السابقة صحيحة ، فما قوله فى استخدام الرسول لها بناءً على أمر الله سبحانه له فى قوله جل شأنه [٤]: «ولا أنتم عابدون ما أعبد»[٥] ، والرسول لم يكن يعبد إلا الله ؟ وهو ما جعل القشيرى نفسه يفسرها بمعنى «من» . فهلا حملها ، على هذا المحمل على الأقل ، فى عبارة فرعون، التى لا نعرف كيف أداها فى لغته الأصلية ولا هل كانت لغة المصريين آنذاك تفرّق ، فى الاسم الموصول ، بين العاقل وغير العاقل وتخصص لكل منهما لفظة غير اللفظة التى للأخرى .

كذلك يلاحظ قارئ « لطائف الإشارات » كثرة ما يورده القشيرى ، رحمه الله ، من شعر كله تقريبًا شعر صوفى[٦] المقصود من الاستشهاد به هو معناه فى ذاته لا التدليل على صحة إعراب أو على معنى كلمة مما كان الطبرى

---

(١) ٢ / ٣٩١ .

(٢) الشعراء / ٢٣ .

(٣) ٣ /٩ . وغنى عن القول أن فرعون كان جاهلاً سيئ الأدب فعلاً ، لكن بسبب استكباره وزعمه أنه هو الإله المعبود ، وليس لاستخدامه « ما » .

(٤) الكافرون / ٣ .

(٥) ٣ / ٧٧٧.

(٦) انظر أمثلة على هذه الشواهد الشعرية فى ١ / ١٥٧ ، ٣٢٤ ، ٥٤٢ ، و٢ / ٦٢ ، ٥٦٠ ، و٣ / ١٧٢ ، ٣٨٠ ، ٥٠٤ ، ٧١٩ .

والزمخشري يستشهدان بالشعر من أجله . وبعض ما يورده القشيري هو من شعره هو[1] . وهو لا ينسب ما يستشهد به من شعر لصاحبه بل يكتفي بقوله : «وأنشدوا : ... » أو « ولقد قيل : ... » أو « وقالوا في معناه : ... » أو « وقال قائلهم: ... » أو « كما قال بعضهم : ... » ، وإن نسب محقق الكتاب بعض هذا الشعر إلى أصحابه[2] . وفي بعض الأحيان يورد القشيري ما يستشهد به من شعر من غير أن يقدم بشيء من العبارات السالفة[3] .

وللقشيري تعليقات تدل على دقة تذوق للأساليب . ومن ذلك أنه يرى أن قول موسى لفرعون[4] : « قال : ربُّ المَشرِقِ والمغربِ وما بينهما إن كنتم تعقلون » عندما قال فرعون عنه : « إنَّ رسولَكم الذى أُرسِلَ إليكم لَمَجنون » إنما هو عدول عن مجاوبة سفاهة فرعون هذه بسفاهة مثلها[5] . ومنه أيضًا أن مضيّ إبراهيم عليه السلام في ترديد لفظة « الذي » عدة مرات في قوله تعالى[6] : « الذي خلقني فهو يهدين * والذي هو يطعمني ويسقين * ... * والذي يميتني ثم يحيين * والذي أطمع أن يغفر لي خطيئتي يوم الدين » هو أمارة من أمارات المحبة ، إذ « من أمارات المحبة كثرة ذكر محبوبك والإعراض عن ذكر غيره ، فتنزُّه المحبين بتقلبهم في رياض ذكر محبوبهم ، والزهاد يعدّدون أورادهم ، وأرباب الحوائج يعددون مآربهم فيطنبون في دعائهم ، والمحبون يسهبون في الثناء على محبوبهم »[7] . وهو تعليل يدل على حسن بصر

(١) انظر مثلاً ٣ / ١٨٠ ـ ١٨١ ، ٦٩٧ .

(٢) كما فعل مع البيتين اللذين ساقهما القشيري في ٣ / ٩٢ ، إذ نسبهما للحلاج (في «الطواسين») . انظر هامش ٢ في نفس الموضع .

(٣) انظر مثلاً ٣ / ٢٣٣ . والبيت ، كما هو واضح ، للمجنون في ليلى ، التي كثيرا ما يستعمل المتصوفة اسمها قاصدين به الذات الإلهية .

(٤) الشعراء / ٢٨ .

(٥) ٣ / ١٠ .

(٦) الشعراء / ٧٨ ـ ٨٢ .

(٧) ٣ / ١٣ .

بالأساليب الأدبية . وانظر كذلك كيف يعلل قول إبراهيم عليه السلام عن ربه(١) : « وإذا مرضت فهو يشفين » (بدلا من « وإذا أمرضني ») بأنه عليه السلام « حفظ أدب الخطاب »(٢) . ومن ذلك أيضًا تفسيره لقول رب الجلال والجمال(٣) : « والصبح إذا تنفس » بـ « خرج من جوف الليل »(٤) مما يوحى بأنه قد ولد لتوه ، أو أنه قد تنفس الصعداء فور خروجه من قيود السجن إلى فضاء الحرية . والحق أن ذوق القشيرى الأدبى الراقى لا يتمثل فى مثل هذه النظرات النقدية وحسب بل له تجليات بين الحين والحين يسمو فيها أسلوبه ويحلق فى علالى السماء ، مثل شرحه لقوله تعالى(٥) : « ولقد فضلنا بعض النبيين على بعض » بأنه « فضل بعض الأنبياء على بعض فى النبوة والدرجة وفى الرسالة واللطائف والخصائص ، وجعل نبينا ﷺ أفضلهم : فهم كالنجوم، وهو بينهم بدر . وهم كالبدور ، وهو بينهم شمس . وهم شموس ، وهو شمس الشموس »(٦) ، ومثل « الشيطان إذا قرب من قلوب أهل المعرفة احترق بضياء معارفهم »(٧) ، و « إن حمل الجبال الرواسى على شفر جفن العين ليهون عند من يشاهد ربه »(٨) ، ومثل قوله على لسان رب العزة يخاطب الكافر: « يا مسكين ، أنت إن لم تكن لى فأنا عنك غنى ، وأنا إن لم أكن لك فمن تكون أنت ؟ ومن يكون لك ؟ من الذى يحسن إليك ؟ من الذى ينظر إليك ؟ ومن الذى يرحمك ؟ من الذى ينثر التراب على جراحك ؟ من الذى يهتم بشأنك؟ بمن تسلو إذا بقيت عنى؟ من الذى يبيعك رغيفًا بمثاقيل

(١) الشعراء / ٨٠ .
(٢) ٣ / ١٣ .
(٣) التكوير / ١٨ .
(٤) ٣ / ٦٩٤ .
(٥) الإسراء / ٥٥ .
(٦) ٢ / ٣٥٣ . وقد وردت هذه العبارة مع تغيير الضمير من الغيبة إلى الخطاب فى ٥ / ٢١ .
(٧) ٣ / ٢١ .
(٨) ٣ / ٣١ .

ذهب؟ عبـدى ، أنا لا أرضى ألا تكون لى ، وأنت ترضى بألا تكون لى ! يا قليل الوفاء ! يا كثير التجنى ! إن أطعتنى شكرتك ، وإن ذكرتنى ذكرتك ، وإن خطوت لأجلى خطوة ملأت السماوات والأرضين من شكرك .

لــو علمنــا أن الزِّيـارة حــقٌ ∴ لفرشنا الخُدُودَ أرضاً لتَرْضَى »[1]

فتأمل هذا الدفء وهذه البساطة وهذه التوقيعات الموسيقية التى تبلغ أعلى درجات زينتها وجمالها فى تعليقاته على البسملة فى أول كل سورة . ومع ذلك فلكونه بشراً فإنه لا يثبت على هذه الحال من السموّ والتحليق ، ولذلك لا تعْدَم فى أسلوبه هنا أو ههنا بعض الركاكة كما فى قوله : « فالمؤمن ، وإن كان صاحب ذنوب ، وإن كانت كبيرة ، فإن من خرج من دنياه على إيمانه فلا محالة يصل يوماً إلى غفرانه»[2] ، إذ كرر « وإن » مرتين متابعتين مما يحس الإنسان معه أن القيد يضيق حول يده شيئًا فشيئًا ، كما نسى أن ثمة مبتدأ (هو كلمة « المؤمن ») يحتاج إلى خبر . ونفس الملاحظة تصدق على تذوقه لبعض الصور الأدبية القرآنية كما حدث عند تفسيره لقوله تعالى[3] : « وإنَّ أَوْهَــن البيوت لَبَيْتُ العَنكبوت » ، إذ قال : « العنكبوت يتخذ لنفسه بيتاً ، ولكن كلما زاد نسجاً فى بيته ازداد بعداً فى الخروج منه ، فهو يبنى ولكن على نفسه يبنى . كذلك الكافر يسعى ، ولكن على نفسه يجنى »[4] ، مع أن مقصود العبارة غير ذلك تمامًا ، فضلاً على أن العنكبوت إنما يحسّ بالأمان ما بقى فى بيته ، فلماذا الظن إذن بأن بيته هو ، بالنسبة له ، سجن يريد الفكاك منه فلا يستطيع ؟

والآن بعد أن فرغنا من دراسة طريقة القشيرى فى تفسيره وما يتصل بها مما

---

(١) ٣ / ٢٧٠ .
(٢) ٢ / ٣٣٧ .
(٣) العنكبوت / ٤١ .
(٤) ٣ / ٩٧ .

هو بالشكل أشبه ، ننتقل إلى دراسة المضون بادئين بمناقشة تفسيره لبعض الآيات ، ومثنين بعرض أهم آرائه وتحليلها ، ومثلثين وخاتمين بدرس الجانب الصوفى فى هذا التفسير .

فأما بالنسبة للنقطة الأولى فقد لاحظتُ أولاً أنه يفسّر بعض الآيات على خلاف المراد منها : ومن ذلك أنه ، فى تفسير قوله تعالى[(١)] : « وإذا قرأتَ القرآن جَعَلْنا بينك وبين الذين لا يؤمنون بالآخرة حجَابًا مستورًا » ، يقول إن معناه : « أدخلناك فى إيواء حفظنا ، وضربنا عليك سرادقات عصمتنا ، ومنعنا الأيدى الخاطئةَ عنك بلطفنا »[(٢)] مما يوحى بأن « المقصود بـ « الحجاب المستور » حجاب يمنع المشركين أن يصلوا إلى سيدنا رسول الله بإيذائهم ، مع أن المراد هنا هو انغلاق عقولهم وقلوبهم فى وجه دعوة الحقّ ، فهم إذا تلى عليهم القرآن صَمَّتْ عنه آذانهم ، وإذا سمعوه سُدَّت عن فهمه أفئدتهم ... وهكذا. وإن الآية التالية لهذه الآية لتقطع بأن هذا هو المراد بلا أدنى ريب ، إذ يقول رب العزة فيها : « وجَعَلْنا على قلوبهم أكنّةً أن يفْقَهُوه وفى آذانهم وَقْرًا . وإذا ذكَرْتَ ربَّك فى القرآن وحده ولّوْا على أدبارهم نُفُورًا » .

كذلك فهو يفسر قوله سبحانه وتعالى[(٣)] : « إنّهم عن السّمع لَمَعْزُولون » قائلا : « وجدوا السمع الذى هو الإدراك ، ولكن عدموا الفهم فلم يستجيبوا لما دُعوا إليه ، فعند ذلك استوجبوا من الله سوء العاقبة »[(٤)] مما يُفهم منه أن الكلام فى الآية العزيزة الكريمة عن المشركين وصمم آذانهم واستغلاق أفئدتهم عن الدعوة الإسلامية وتدبّرها ، مع أنه عن الشياطين ومنعها من التنصت على

---

(١) الإسراء / ٤٥ .

(٢) ٢ / ٣٥٠ .

(٣) الشعراء / ٢١٢ .

(٤) ٣ / ١٩ ـ ٢٠ .

ما يدور في الملإ الأعلى . والدليل على ذلك هو الآيتان السابقتان على هذه الآية، ونصهما : « وما تنزلت به الشياطين * وما ينبغى لهم وما يستطيعون » ، فآيتنا إذن تبين سبب عجز الشياطين أن يتنزلوا بالوحى القرآنى الكريم ، وهو أنهم عن السمع معزولون . هذا ، والملاحظ أن هاتين الآيتين قد سقطتا فلم تردا فى التفسير ، فإذا كان الأستاذ المحقق لم يَسْهُ عن نسخهما هما وتفسيرهما (وأنا أستبعد هذا) فربما فسّر لنا سقوطهما هذا الخطأ الذى وقع فيه القشيرى رحمه الله ، إذ إن الكلام فى الآيات التى قبلهما عن المشركين ، فربما ظنّ القشيرى أن هذه الآية هى أيضًا عنهم . ومع ذلك فإن هذا الافتراض لا يشفع له فى هذا الخطإ ، إذ إنّ كون المشركين معزولين عن السمع لا يمكن أن يكون معناه أنهم « وجدوا السمع ... ، ولكن عدموا الفهم » ، لأن المعزول عن السمع لا يمكنه البتة أن يسمع .

وهو أيضاً يفسّر « العزيز الرحيم » تفسيراً يصعب هضمه (على الأقل على إطلاقه) ، ولا أذكر أنى قرأته عند غيره ، فهو يقول : « العزيز مع المطيعين ، الرحيم على العاصين . العزيز للمطيعين ليكسر صولتهم ، الرحيم للعاصين ليرفع زلتهم »[1] عاكسًا بذلك المعنى تماماً . صحيح أن بعض المطيعين قد يغترّ بطاعته فيحبط بذلك عمله ، وبعض العصاة تنكسر نفسه ويملأ أقطارها الخوف من الله وعقابه فتكون ذلّته على أعتاب مولاه ورهبته من شدة الحساب شافعاً له عند ربه ، بيد أنّ مثل هذا المطيع لا يعود فى هذه الحالة مطيعاً ، لأن من الطاعة أن يكون دائمًا على وجل من ربه وأن يظل يقظًا لدبيب مثل هذه المشاعر الفتّاكة إلى داخل قلبه . ومثل ذلك يقال عن العاصى الذى يغلبه ضعفه البشرى ، ولكن تظل مشاعر الإيمان والخوف من الله حية فى أعماقه تغالب هذا الضعف وتحاول أن تتغلب عليه حتى لو انتهى أمرها معه إلى الفشل فى

---

(١) ٣/ ١٣٩ .

كل مرة . أيًا ما يكن الحال فليس من المعقول أن نقلب الأمر فنقول إن الله عزيز مع المطيعين ليكسر صولتهم ، كأن الطاعة ذنب ينبغى أن يقلع عنه الإنسان! والعجيب أن قائل هذا الكلام هو نفسه الذى يصف بين الحين والآخر إيمان الآخرين بأنه إيمان العوامّ ، ويصف إيمانه هو وأمثاله ممن يسميهم « أهل الحقائق » بما يشى باعتزازهم بطاعتهم لله وقربهم منه واستصغارهم طاعات الآخرين . كذلك ليس من المعقول أن نقول إن الله رحيم بالعصاة (هكذا بإطلاق ، وكأن العصاة جميعهم يستحقون الرحمة) مسوّين هكذا بين من غالب شهوته طويلاً فغلبته فأخذ يتخبط فى شباك الندم وبين أمثال أبى جهل وأبى لهب والظَّلَمة من الحكام الذين يقتلون رعاياهم ويستنزفون ثروات بلادهم وينزحونها إلى مصارف الدول الأجنبية احتياطًا لما قد يجدّ به الأيام .

ومما لفت نظرى فى تفسيراته لآيات القرآن ولا أوافقه عليه أنه يرى أن معنى قوله تعالى على لسان إسماعيل لأبيه عليهما السلام حين أنبأه برؤياه فى المنام أنه يذبحه[١] : « يا أبت ، افْعَلْ ما تُؤْمَر » هو : « لا تحكم فيه بحكم الرؤيا ، فإنها قد تصيب ، وقد يكون لها تأويل . فإن كان هذا أمرًا فافعل بمقتضاه ، وإن كان لها تأويل فتثبَّتْ ، فقد يمكنك ذبح ابنك كل وقت ولكن لا يمكنك تلافيه »[٢] . أى أن قول إسماعيل لأبيه : « افعل ما تؤمر » معناه على تفسير القشيرى : « افعل ما تؤمر به فقط ، أما المنامات فلا تأخذ بها » . وهو تفسير يقلب موقف إسماعيل تمامًا من الطاعة التى لا تعرف التردّد إلى الخوف والمماطلة ، أو يجعله أحكم من أبيه ، فهو يوجهه ويستدرك عليه أخطاءه . وهذا كله فضلاً عن أن الآيات تقول إن إسماعيل قد أسلم نفسه للسكين من غير أن يتثبت أبوه من حقيقة الرؤيا ، وهو ما يعنى أن كل ما قاله القشيرى عن

(١) الصافات / ١٠٢ .
(٢) ٣ / ٢٣٨ .

التثبت قد ذهب مع الريح .

كذلك مما ينبغي لفت الانتباه إليه أن القشيرى يفسّر « الصافات » و « المرسلات » و « النازعات » دائمًا بأنها الملائكة غير مورد أى تفسير آخر لها[١] ، مع أن المفسرين مختلفون بشأنها اختلافًا كبيرًا . وهو نفسه فى كثير من الأحيان يورد أكثر من رأى فى الآية التى يكون بصدد تفسيرها ، فلماذا لم يجرِ على هذا الأسلوب هنا حتى لو اختار فى النهاية أن يفسر هذه الألفاظ بأنها هى الملائكة ؟

ومن طرائف تفسيره أنه يرى أن سؤال رب العزة فى قوله[٢] : « أفلا ينظرون إلى الإبل كيف خُلقت ؟ » إنما هو ردّ على سؤالهم حين « قالوا : كيف يصعد المؤمن السُّرر المرفوعة (التى فى الجنة والتى ورد وصفها فى آية سابقة) ؟ فقال سبحانه : أفلا ينظرون إلى الإبل كيف خلقت ؟ كيف إذا أرادوا الحمل عليها أو ركوبها تنزل ؟ فكذلك تلك السرر تتطامن حتى يركبها الولىّ»[٣] ، وكأن الصعود على سرير هو مشكلة عويصة تحتاج أن ينزل فيها قرآن. وهذا علاوة على أن هناك ثلاث آيات تفصل بين قوله تعالى : « فيها (أى فى الجنة) سرر مرفوعة » وقوله تعالى : « أفلا ينظرون إلى الإبل كيف خلقت ؟ » ، وهذه الآيات هى : « وأكواب موضوعة * ونمارق مصفوفة * وزرابىُّ مبثوثة » ، فلا معنى إذن للربط بين الآيتين المذكورتين لأن الربط بينهما لا يتم إلا بتمزيق أوصال السورة . كذلك فلو قبلنا جدلاً هذا الربط المتعسّف بين هاتين الآيتين، فما القول فى الآيتين اللتين تليان آية الإبل ، ونصّهما : « (أفلا ينظرون ...) * وإلى السّماء كيف رفعت ؟ * وإلى الجبال كيف نصبت ؟ » ؟ أنقول أيضًا إنهما جاءتا لتوضّحا للمؤمنين كيف سيصعدون

(١) ٣ / ٢٢٧ ، ٦٧٠ - ٦٧١ .
(٢) الغاشية / ١٧ .
(٣) ٣ / ٧٢٢ .

على سُرُر الجنة ؟ إن مبعث استغرابى لمثل هذا التفسير وأشباهه أنها صادرة من القشيرى : القشيرى صاحب الذوق الأدبى المرهف !

على أن هذا ليس كل شىء ، فقد تناول ، رحمه الله ، بعض القضايا الخطيرة وبيّن رأيه فيها ، وهو ما نحب أن ندرسه الآن : فمن ذلك قضية الجبر والاختيار ، التى يبدو أنه لم يستقر نهائيًا على رأى محدّد فيها ، وإن غلب عليه، فيما يبدو لى ، الميل إلى القول بالجبرية . فمثلاً فى تفسيره قوله تعالى(١) : « ومن يَهْدِ الله فهو المُهْتَد ، ومن يُضْلِلْ فلن تجد لهم أولياءَ مِنْ دُونه . ونَحْشُرُهم يوم القيامة على وجوههم عُمْيًا وبُكْمًا وصُمًّا . مأواهم جَهَنَّم، كلما خَبَتْ زدناهم سعيرًا » يقول : « من أراده بالسعادة فى آزاله استخلصه فى آباده بأفضاله ، ومن عَلِمَهُ فى الأزل بالشقاء وَسَمَهُ فى أبده بسمة الأعداء ، فلا لحكمه تحويل ، ولا لقوله تبديل »(٢). فأما قوله : « ومن عَلِمَهُ فى الأزل بالشقاء وَسَمَهُ فى أبده بسمة الأعداء » فلا أجد فيه شيئًا لأن علم الله (وقد وضحت رأيى فيه فى الفصل الخاص بتفسير الزمخشرى) لا يعنى أن الإنسان مجبرٌ على فعل ما علم الله سبحانه أنه فاعله ؛ ولكن الخلاف كل الخلاف فى قوله قبل ذلك : « من أراده بالسعادة فى آزاله استخلصه فى آباده بأفضاله » ، إذ معنى هذا أنه سبحانه يجبر أقوامًا على الهداية والسعادة وأقوامًا على الضلالة والشقاء ، ولا ذنب لهؤلاء ولا فضل لأولئك . صحيح أنه سبق أن قلت (فى

---

(١) الإسراء / ٩٧ .

(٢) ٢ / ٣٧٠ . ومن ذلك قوله تعقيبًا على قول رب العزة سبحانه : « ولقد صرَّفْنا فى هذا القرآن للنّاس مِنْ كلِّ مَثَلٍ ، وكان الإنسانُ أكثر شىءٍ جَدَلاً » : « أوضح للكافة الحجج ، ولكن لَبّس على قومٍ النهج فوقعوا فى العوج » ٢ / ٤٠٣ (والآية هى الرابعة والخمسون من سورة « الكهف »).

الفصل المذكور) إن كل شيء بإرادة الله ، ولكنني وضحت أيضًا مرادى من هذا الكلام ، وبينت أن إرادة الله سبحانه تتخذ صورة قوانين فى مواجهة الإرادة الإنسانية ، التى زودها الله عز وجل بالقدرة على مصارعة بعض هذه القوانين والاستعانة ببعضها الآخر لتحقيق هذا الهدف أو ذاك . ومادامت هذه القوانين والإرادة الإنسانية والإنسان نفسه وكل ما فى الكون إنما هو من صنع الخالق القدير فكل شيء إذن بإرادته ، ولكن هذا شيء والقول بالجبرية شيء آخر ، تلك الجبرية التى تتضح فى عبارة القشيرى السابقة وكذلك فى قوله : « فلا لحكمه تحويل ، ولا لقوله تبديل » .

وعقيدة الجبر هذه تبدو أيضًا فى قوله رحمه الله : « أظهر للملائكة شظية مما استخلص به آدم فسجدوا بتيسير من الله سبحانه ، وسكَّر بصر اللّعين فما شهد منه غير العين (أى الجسد المادى المخلوق من الطين) ففسق عن أمر ربه ولا صدق فى قوله : « أنا خَيْرٌ منْه »[1] لما فسق عن الأمر ، ولكن أدركته الشقاوة الأصلية فلم تنفعه الوسيلة بالحيلة »[2] . فهذا الكلام ، وبخاصة العبارة الأخيرة ، يدل على محض الجبر . أليس يقول إن حيلة إبليس ووسيلته (أى محاولته والأسباب التى أراد اتخاذها) لم تنفعاه لأن الشقاوة الأصلية (أى حكم الله عليه مسبقًا بالضلال والعصيان) قد أدركته (أى وجبت عليه فليس له منها فَكاك) ؟[3] وهو نفس ما قاله فى موضع آخر ولكنْ عن بنى آدم ، ونصّه: «وإذا كانت السعادة لقوم والشقاوة لقوم قد سبقت ، والعلم بالمحفوظ بجميع ما

(١) أى خير من آدم لأن آدم خُلق من طين، وهو من نار ، والنار فى وهمه أفضل من الطين .
(٢) ٢ / ٤٠١ .

(٣) انظر أيضًا المجلد السابق / ص٤٨١ ، حيث يقول عن الملائكة وآدم وإبليس : « وأمر الملائكة فى كل سماء أن يسجدوا له تكريمًا له على الابتلاء واختبارًا لهم ، فسجدوا بأجمعهم ، وامتنع إبليس من بينهم فلقى من الهوان ما سبق له فى حكم التقدير » .

هو كائن قد جرى ، فالسعي والجهد والانكماش والجدّ متى تنفع ؟ لكنه من القسمة أيضاً ما ظهر » [١] .

والغريب بعد ذلك كلّه أنه يؤكد مسؤولية كلِ إنسان عن عمله ، إذ جاء في تفسيره لقوله جل ذكره[٢] : « ولا تزر وازرة وزر أخرى » : « كلٌ مطالب بعمله ، وكلٌ محاسب عن ديوانه ، ولكلٍ معه شأن ، وله مع كلٍ أحد شأن»[٣] ، وعند قوله عز وجل[٤] : « لقد حقّ القول على أكثرهم فهم لا يؤمنون » يقول : « حقّ القول بالعقوبة على أكثرهم لأنهم أصروا على جحدهم، وانهمكوا في جهلهم »[٥] ، وكأنه قد أبقى لهم شيئًا من الحرية والاختيار يحاسَبون على أساسه ! وأغرب من ذلك أنه يقول عقيب كلامه السابق : « فالمعلوم منهم والمحكوم عليهم أنهم لا يؤمنون » مما يدل على أنه لافكاك لهم مما حكم الله به عليهم مسبقًا[٦] . ومما قد يوحي بقوله بالحرية والمسؤولية تعليقية على عبارة « لا يكلف الله نفسًا إلا وسعها »[٧] على النحو التالي : « لكمال رحمته بهم وقّفهم على حدّ وسعهم ودون ذلك بكثير . كلّ ذلك رفق منه وفضل » [٨] .

(١) ٢ / ٤٨٧ . وانظر ٣ / ٢٩٦ حيث يقول : « إذا انختم على عبدٍ حُكْمُ الله بشقاوته فلا تنفعه كثرة ما يورد عليه من النصح ، والله على أمره غالب . ومَن أسرته يد الشقاوة فلا يخلّصه من مخالبها جهد ولا سعاية » . وتأمل صورة المخالب التي في يد الشقاوة وإيحاءاتها المرعبة ! وانظر كذلك كلامه عن هداية الله أقوامًا وتلبيسه على آخرين (٢ / ٦١٨) ، وكلامًا آخر له عن اختيار الحقّ سبحانه واختيار العبد (٣ / ٧٦ ـ ٧٧) ، وقوله عن إبليس إنه « لا يملك لنفسه أمرًا . ولو أمكنه أن يضر غيره لأمكنه أن يمسك على الهداية نفسه » (٣ / ١٨٢) .

(٢) فاطر / ١٨ .

(٣) ٣ / ٢٠٠ .

(٤) يس / ٧ .

(٥) ٣ / ٢١١ ـ ٢١٢ .

(٦) وانظر أيضا ٣ / ٤٤٠ ، حيث يردد كلام المعتزلة عن « الألطاف » الإلهية ، الذى سبق أن محصناه وردنا عليه فى الفصل الذى عقدناه لتفسير الزمخشرى .

(٧) البقرة / ٢٨٦ .

(٨) ١ / ٢١٦ .

وخوفًا من أن أكون قد ظلمت القشيرى ، رحمة الله عليه ، فإنى سأدع محقق الكتاب يتكلم بنفسه عن هذه النقطة من فكر مفسرنا الكبير . يقول د. إبراهيم بسيونى إن « الجبرية عند الصوفية ترتبط بالمحبة القديمة ، فالله البارئ الخالق للعبد من العدم لن يريد به إلا الخير . وحتى لو أصاب العبدَ تلف فمرحبًا به ، فهو تلف فى سبيل المحبوب »[١]، ويقول تعقيبًا على عبارة القشيرى عن شقاوة إبليس وأنها كملت بما جرى على لسانه من سؤال ربه أن يمهله إلى يوم يبعثون فأمهله الله : « فى هذه الإشارة دقة تحتاج إلى تأمل ، فقول القشيرى : « جرى على لسانه » يفيد أن مأساة إبليس ترجع إلى مشيئة عليا ، وإن كان ظاهر اللفظ أنه بلسانه اختار طريقه ، وبإرادته سعى إلى إنظاره (أى إمهاله) . وهكذا يغمز القشيرى من يحاولون نسبة الحرية للإنسان مع أن الحرية وبال ونكال »[٢]. وهو ما يفهم منه بكل وضوح أن الشيخ جبرىّ ، لكن الأستاذ الدكتور يعود فيقول فى موضع آخر من الكتاب : « أريد أن أنبه دائمًا إلى أن الجبرية عند الشيخ لا تتعارض مع الحرية الإنسانية ، فالإنسان حرّ فيما يفعل ، ولكن فى دائرة ما حددته له القضية السابقة التى ترتبط بالعلم الإلهى السابق للإبداء والإنشاء . نحن نعلم ما حدث ، ولكن العلم الإلهى يسجّل بدءًا كل ما سيحدث »[٣]، مع أننا رأينا أن القضية عند القشيرى ليست قضية علم إلهى بل إرادة إلهية صريحة لا شبهة فيها بهداية قوم وشقاوة آخرين[٤]، فتحق اللعنة على هؤلاء والنجاة لأولئك من غير سعى منهم أو تدبير ، بل من غير أن يفلح معها سعى أو تدبير .

خلاصة ما نخرج به من دراسة رأى القشيرى فى هذه المسألة أنه ، كما

---

(١) ٣ / ٥٤٣ / هـ ١ .

(٢) ٣ / ٢٦٤ / هـ ١.

(٣) ٣ / ٢١٢ .

(٤) انظر كذلك ٣ / ٣٠٩ / هـ ١ .

قلت سابقاً ، لم يستقر على رأى نهائى : فهو جبرى فى معظم الأحيان جبرية لا تحتمل تأويلاً ، وهو فى بعض الأحيان يبدو كما لو كان يقول باختيار الإنسان ومسؤوليته عن عمله . ويظهر لى أن الجبرية هى عقيدته الحقيقية ، وإن أفلتت من قلمه بعض العبارات الموهمة بغير ذلك .

وهذا الاضطراب نلحظه أيضاً فى رأيه فى عصمة الأنبياء : فعلى حين نجده يقول فى تفسير قوله تعالى(١) : « أَلَمْ تَرَ إِلَى رَبِّكَ كَيْفَ مَدَّ الظِّلَّ ... ؟» : «ظلٌ هو ظل العصمة ، وظلٌ هو ظل الرحمة ، فالعصمة للأنبياء عليهم السلام ثم الأولياء ... »(٢) ، وعلى حين نجده كذلك يقول فى تفسير قوله سبحانه مخاطباً رسوله عليه أفضل الصلاة وأزكى السلام (٣) : « لِيَغْفِرَ لَكَ اللَّهُ ما تَقَدَّمَ من ذَنْبِكَ وما تأخَّر » : « كلا القسمين : المتقدم والمتأخر كان قبل النبوة »(٤) (يقصد أنه كان معصوماً بعد النبوة) ، نراه يقول عن موسى ووكزه القبطىَّ الوكزةَ التى قضت عليه : « أجرى الله عليه ما هو فى صورة كبيرة من قتل النفس بغير حقّ ، ثم بين الله أنه لا يضره ذلك ، فليست العبرة بفعل العبد فى قلّته وكثرته ، إنما العبرة بعناية الحق بشأن أحد أو عداوته »(٥) . وفى موضع آخر يقول تعقيباً على قوله تعالى فى هذه المسألة بعينها (٦) : « إِلاَّ مَنْ ظَلَمَ ثم بدَّل حُسْناً بَعْدَ سُوءٍ فإنِّى غفور رحيم » : « هذا يدل على جواز الذنب على

---

(١) الفرقان / ٤٥ .

(٢) ٢ / ٦٣٨ .

(٣) الفتح / ٢ .

(٤) ٣ / ٤١٨ وانظر كذلك تعليق د. إبراهيم بسيونى فى الهامش على هذا الكلام بقوله : «نص القشيرى على « قبل النبوة » لأن الأنبياء معصومون من الذنوب» .

(٥) ٢ / ٤٥٧ . ولسنا الآن فى مقام البحث والتحرى عن طبيعة القتل هنا : أهو مقصود فيكون كبيرة من الكبائر أم هو قتل خطأ لم يقصده فاعله بل كان يقصد دفع الظلم عن مستضعف فقتل ظالمه خطأ . وإلا فإن موسى لم يتعمد قتله ، بل كل ما فعله هو أنه وكز المصرى دفاعاً عن الإسرائيلى المستضعف فكان فى هذه الوكزة القضاء عليه . وانظر توضيحاً مفصلا لهذه النقطة فى كتابنا « المستشرقون والقرآن » / ١٣١ .

(٦) النمل / ١١ .

الأنبياء عليهم السلام فيما لا يتعلق بتبليغ الرسالة بشرط ترك الإصرار . فأما من لا يجيز عليهم الذنوب فيحمل هذا على ما قبل النبوة »[١] ، وهو ما يفيد أنه من القائلين بأن الأنبياء يذنبون مما يناقض ما قاله في تفسير قوله تعالى الذى سبق ذكره : ﴿لِيَغْفِرَ لكَ اللهُ ما تقدَّم من ذَنْبِكَ وما تأخَّر﴾ .

وبمناسبة الحديث هنا عن الذنوب والكبائر ينبغي الإشارة إلى أنه ، رحمه الله ، كان يرى أن الكبائر لا تذْهب الإيمان[٢] ولا تخلِّد صاحبها فى النار[٣] ، مخالفًا بذلك المعتزلة في الشق الأخير من كلامه[٤] .

ومما يخالف فيه المعتزلةَ أيضًا ويوافق أهلَ السنة مسألة « رؤية الله » ، فهو يقول عن السابقين بالخيرات إنهم فى الجنة « إذ أرادوا أن يرَوْا مولاهم لا يحتاجون إلى قطع مسافة ... ، فإذا رأوه لم يحتاجوا إلى تقليب حَدَقَة أو تحديق مُقْلَة فى جهة . يرونه كما هم بلا كيفية »[٥] . بيد أنه لا يكتفى بأن أصحاب الجنة سوف يشاهدون ربهم ، وهو ما جاء به القرآن والأحاديث ، بل يُفْهَم من كلامه فى أكثر من موضع أن المشاهدة قد تكون فى الدنيا . يقول :

---

(١) ٣ / ٢٧ . وانظر كذلك تعليقه على تحريم الرسول ﷺ ماريةَ (فى رواية) والعسلَ (فى رواية أخرى) على نفسه بأنها « صغيرة منه على مذهب من جوَّز الصغائر عليه ، وترك الأَوْلى على مذهب من لا يجوِّز » (٣ / ٦٠٤) . ومن هذا أيضًا أنه ينسب الزلل إلى داود عليه السلام ، وإن كان قد مهد للرواية الخاصة بذلك بعبارة : « ويقال : ... » (٣ / ١٧٧) . وقد فسَّر محقق الكتاب الزلة بأنها حكايته مع زوجة أوريا (انظر هامش ٢ فى الموضع السابق) . يشير إلى ما جاء فى العهد القديم من أنه عليه السلام أرسل إليها فجاءته فزنى بها ، ثم تخلص من زوجها بمؤامرة دنيئة ليخلو له الجو ويتزوجها . أستغفر الله ! .

(٢) ٢ / ٥٩٣ .

(٣) ٣ / ٣٧٥ .

(٤) انظر ، فى رأى المعتزلة فى هذه النقطة ، « الملل والنحل » للشهرستانى / ١ / ٤٥ .

(٥) ٣ / ٢٠٧ . وانظر أيضًا قوله عن أصحاب الجنة إنها لا تشغلهم عن الفراغ للرؤية (٣ / ٢٢٠ ـ ٢٢١) . وانظر كذلك قوله : « فالله تعالى يخلق الرؤية فى وجوههم فى الجنة على قلب العادة ، فالوجوه ناظرة إلى الله تعالى » (٣ / ٦٥٧) .

« وأشدّ الليالى بركةً ليلةٌ يكون العبد فيها حاضراً بقلبه ، مشاهداً لربه »(١) ، وهو ما لا نسلم له به ، فإن مثل هذه الأمور لا يمكن ادعاؤها أو قبولها بهذه السهولة ، وإنما لا بد فيها من وحى قطعى الدلالة . إن المعتزلة يجادلون فى أن قوله تعالى(٢) : « وجوه يومئذ ناضرة * إلى ربها ناظرة » يعنى الرؤية ، إذ المقصود عندهم هو توقع الكرم من جانبه سبحانه والرجاء فيه ، غير أن تأويلهم لهذه الآية غير مقنع ، وهو قائم على التكلف والاعتساف، وما هكذا تؤخذ الأمور ، فإن قوله تعالى : « إلى ربها ناظرة » هو وحى قطعى الدلالة ، وعنده يجب أن ننتهى فلا نتجاوزه ، أمّا مجاوزة ذلك والزعم بأن مشاهدة الله سبحانه ممكنة فى الدنيا فهو خبط بلا دليل . وأعجب من ذلك وأشنع أن يقول القشيرى عن موسى حينما سأل أن يرى ربه فخرّ صعقا إنه «كان يفيق والملائكة تقول له : يا ابن الحيْض ، أمثلُك من يطلب الرؤية ؟ » . فانظر إلى هذه الجرأة الشنعاء فى إيراد هذا الكلام السمج المفتقر إلى أصول اللياقة والتهذيب على ألسنة الملائكة موجّها إلى أحد أولى العزم من الرسل الكرام ، فى الوقت الذى يدعى فيه هؤلاء المتصوفة أنهم هم أنفسهم يشاهدون الله إذا بلغوا حالاً معينة فى سلّم أحوالهم !(٣)

إن الاجتراء على الغيب خطير ، وهو باب لو انفتح فلا ندرى كيف نغلقه،

---

(١) ٣ / ٣٧٩ . وانظر إشارته إلى حال المشاهدة فى نفس المجلد / ص٤١٠ . وعلى هذا فمن الصعب جدا قبول تأكيد د. إبراهيم بسيونى أن القشيرى ينفى إمكان رؤية الله بالبصر فى هذه الدنيا (١/٥٦٦/ هامش ٢) ، اللهم إلا إذا قيل إن المشاهدة عند القشيرى هى المشاهدة القلبية لا البصرية ، وإن كنت لا أدرى كيف يكون ذلك ! ومع هذا فعند تفسيره لقوله : « لا تدركه الأبصار » (الأنعام / ١٠٣) نراه يؤكد أن من المستحيل إدراك الأبصار له ، إذ هو سبحانه « لا حدّ له ولا طرف » (٤٩٣/١) .

(٢) القيامة / ٢٢ .

(٣) ٣ / ٦٥ . وبالمناسبة فقد أورد الزمخشرى هذه الرواية على نحو أشنع ، وإن قدم لها بلفظ «يروى» (بالبناء للمجهول) ، إذ قال إن الملائكة كانوا يلكزون موسى وهو مغشىّ عليه قائلين: « يا ابن النساء الحيض ، أطمعت فى رؤية رب العزّة ؟ » (انظر « الكشاف » / ٢ / ١١٥) .

فينبغي إذن التوقف عند ما جاء به الوحي لا نعدوه أو نحاول التوغل في تفصيلاته . إننا مثلاً لا ندري أخلقت الروح قبل الجسد أم لا ، وإذا كانت فبكم من السنين ، ومع ذلك فالقشيري يقرر أنها « مخلوقة قبل الأجساد بآلاف من السنين »(١) . إنني لا أدري هل اعتمد القشيري في ذلك على أحاديث أو لا (ذلك أن القرآن لا يعرض لهذه النقطة البتة) . فإذا كان فهلاً ذكر الحديث أو الأحاديث التي استند إليها حتى يستطيع الدارس أن يكون على بينة من أمره ، فلربما كان الكلام فيها على المجاز ، وربما لم يصح الحديث أصلاً ، وربما ، وربما . ومثل ذلك تحديده للمقامات التي كان عليها كل من سيدنا إبراهيم وسيدنا موسى ونبينا عليهم جميعا الصلاة والسلام : « فإبراهيم كان بعين الفرق ، وموسى بعين الجمع ، ونبينا كان بعين جمع الجمع »(٢) ، إذ من أخبر القشيري أو غير القشيري بمثل هذا الأمر الخطير ؟ أليس ذلك اجتراءً على مقام الألوهية والنبوة معًا ؟ إن الله سبحانه قد بيّن بوجه عام في القرآن أنه عز وجل قد فضل بعض الأنبياء على بعض ، ولكنه لم يحدّد ، فهل يصح من أحد من البشر أن يعدو طوره ويحدّد هو ؟ ويجري في هذه المجرى أيضاً تفسيره قول الحق تبارك وتعالى عن المتقين(٣) : « وزوّجناهم بحور عين » : بأن معناه : « يتاح لهم صحبتهن ، ولا يكون في الجنة عقد تزويج ولا طلاق ، ويمكّن الولي بهذه الأوصاف من هذه الألطاف . ثم قد يختطف قوم من بين هذه الأسباب فيتحررون عن هذه الجملة ، فكما أنهم في الدنيا مختطفون عن كل العلائق فإنهم في الآخرة تطمع الحور العين في صحبتهم فيستلبهم الحقُّ عن كل شيء»(٤) . وإذا غضضنا النظر عن قوله إنهم في الدنيا مختطفون عن كل العلائق (بما فيها علائق الزواج ، وهو ما نفّر النبي منه أشدّ التنفير وعدّه

(١) ٢ / ٣٦٧ .
(٢) ٣ / ٢٣٦ .
(٣) الدخان / ٥٤ .
(٤) ٣ / ٣٨٦ .

خروجاً عن سنته ﷺ ، وإلا فهو دليل عجز جنسي أو ما أشبه مما لا يُعَدّ مبعث فخار كما يشتمّ من كلام القشيرى ، وإن لم يك فى نظرنا أيضاً مثلبة يعاب بها صاحبه لأنه لا دخل له فيه) ، فكيف تسول له نفسه أن يقول إن قوماً قد يختطفون من أسباب التنعّم بنساء الجنة ، وقد جعل الله ذلك من النِّعَم التى سيفيضها حتى على « السابقين » ، وهم أصحاب الدرجة الأولى بين أهل الجنة؟[1] فهل يريد القشيرى ، رحمه الله ، أن يقول إن هناك من هم أفضل من « السابقين » ؟ فمن هم أولئك يا ترى ؟ وإن كنت أكاد أجزم بأنه يريد المتصوفة من أمثاله . هذا ، ولن أذكر الحديث الذى يخبر فيه رسول الله ﷺ أن عائشة ستكون زوجه فى الآخرة[2] . ولكن ربما لم يكن ذلك غريباً ممّن يرى أن « البيان » (أى المعرفة المباشرة التى يختص بها الله بعض عباده فلا يحتاجون إلى تفكير أو إعمال عقل) أرقى فى مجال المعرفة من « البرهان »[3] . وعلى أية حال فنحن بموقفنا هذا من مثل تلك الادعاءات عند القشيرى إنما نحاكمه إلى القاعدة التى وضعها بنفسه حين رأى فى قوله تعالى[4] : « قال: سَنَنْظُرُ أَصَدَقْتَ أم كُنتَ من الكاذبين » « دلالة على أن خبر الواحد لا يوجب العلم، فيجب التوقف فيه على حدّ التجويز . وفيه دلالة على أنه لا يُطْرَح ، بل يجب أن يتعرَّف هل هو صدق أو كذب » [5]، وهو ما فعلناه، إذ محصنا آراءه (أو في الحقيقة أخباره) التى انفرد بها فوجدنا أنها لا تنهض على أساس . لكن يُحمد للقشيرى مع ذلك كله أنه ، برغم كونه من أهل الحقيقة ، لا يتنكر للشريعة

---

(١) الواقعة / ١٠ ـ ٢٦ .

(٢) انظر الترمذى / مناقب / ٦٢ .

(٣) ٣ / ٢٨ نصاً وهامشاً . وانظر إشارة سريعة إلى هذا اللون من المعرفة فى ٣ / ١٩٠ ـ ١٩١، وإشارة أخرى فيها بعض التفصيل فى نفس المجلد / ص ٤١٠ في المتن والهامش . وانظر كذلك فى ٢ / ٥٤٢ رأيه فى صدق شهادة أهل الحقّ لأنها ترى بالقلب ، والقلب لا يكذب .

(٤) النمل / ٢٧ .

(٥) ٣ / ٣٤ .

بل يدعو إلى التمسّك بالسنّة وينهى عن الابتداع فى الدين ... إلخ [١].

أما بالنسبة لآيات الجوارح مثل «أَوَلَمْ يَرَوْا أَنَّا خلقْنا لهم مما عَمِلتْ أيدينا أنعامًا ... ؟»[٢] فهو يرى أنها توسع فى التعبير[٣]. ومن هذا المنطلق نراه يغمز غمزةً قاسيةً من يرون أن الله فى السماء ويسميهم « المشبِّهة »[٤]. وعلى هذا النحو أيضًا يَفْهَم قول رب العظمة والجلال[٥]: « ثم استوى إلى السماء وهى دُخَانٌ فقال لها وللأرض : ائْتِيَا طَوْعًا أَوْ كَرْهًا . قالتا : أتَيْنا طائعين » وأشباهه ، إذ يرى أنه على سبيل ضربِ المثل[٦]. ومن سبيل ضرب المثل أيضًا عنده قوله سبحانه[٧]: « وإذا الوحوش حُشِرَتْ» ، الذى يفسره بقوله : « أُحْيِيَتْ وجُمعت فى القيامة ليُقْتَصّ لبعضها من بعض ، فيقتصّ للجمّاء من القرناء . وهذا على جهة ضرب المثل ، إذ لا تكليف عليها »[٨]. وهو ، فى رأيى ، ما يقول به العقل والمنطق وتؤيده النصوص القاطعة الدلالة ، وإن كان رأيى أيضًا أن القشيرى هنا يبدو وكأنه يناقض نفسه ، إذ لا معنى لقوله عن الوحوش إنها لا

(١) انظر ٢ / ٤٦٩ ، ٥٤٢ ، ٦٤٦ ، ٦٥٢ (عن عدم الابتداع) ، و٣ / ٢٥ (عن أهمية الإجماع) ، و٣ / ٤٠٤ (عن التمسك بالسنة) ... إلخ .

(٢) يس / ٧١ .

(٣) ٣ / ٢٢٤ . وهو يجرى على هذا فى تأويل قوله تعالى : « بل يداه مبسوطتان » (المائدة / ٦٤) بقدرة الله البالغة ومشيئته النافذة ونعمته السابغة (٤٣٧/١) . وبالمثل يؤول قوله عز من قائل : « يد الله فوق أيديهم » (الفتح / ١٠) بـ « قدرة الله وقوته فى نصرة دينه ونصرة نبيه ﷺ فوق نصرهم لدين الله ورسوله » (٣ / ٤٢٢) . ويمكن أن نلحق بذلك تفسيره لقوله عز من قائل : « ويبقى وجه ربك ذو الجلال والإكرام » (الرحمن / ٢٧) ، إذ يشرحه قائلا : « الوجه صفة لله سبحانه وتعالى لم يدل عليه العقل قطعًا ودل عليه جوازًا ، وورد الخبر بكونه قطعًا » (٥٠٨/٣) ، فإن تسميته للوجه « صفةً » توحى بأنه يؤوّله.

(٤) ٣ / ٣٠٦ .

(٥) فُصِّلَتْ / ١١ .

(٦) ٣ / ٣٢٢ .

(٧) التكوير / ٥ .

(٨) ٣ / ٦٩٢ .

تكليف عليها ما دام يؤمن بالجبرية ، لأن الإنسان إذا كان مجبوراً لم يكن هناك فرق بينه وبين الحيوان ، فكلاهما لا اختيار له ، أما تمتع الإنسان بالعقل فإنه على مذهب الجبر لا يقدم ولا يؤخرّ .

ونأتى الآن إلى إشارات القشيرى ورموزه وتشبيهاته فى كتابه ، وهو ما يميزه كتفسير صوفى . ومن هذه التشبيهات تفسيره لقوله جل وعلا[١] : « وجعلْنا اللّيل والنهارَ آيتين ، فَمَحَوْنا آيةَ اللّيْلِ ، وجعلنا آية النهار مبْصرةً » بأن المقصود « هو اختلاف أحوال القمر فى إشراقه ومحاقه فلا يبقى ليلتين على حال واحدة، بل هو فى كل ليلة فى منزل آخر : إما بزيادة أو نقصان . وأما الشمس فحالها الدوام . والناسِ كذلك أوصافهم : فأرباب التمكين الدوام شرطهم ، وأصحاب التلوين النقل حقهم »[٢]. وهو ، كما ترى ، تشبيه كتشبيهات الشعراء المجنّحينَ لا يقوم على أساسٍ عقلى واضح ، وإلاّ فهل من الناس من يبقى على نفس الحال من السمّو والصفاء الروحيين ؟ إن هذا عكس طبيعة الأشياء . كذلك فالشمس ، وإن خالفت القمر فى أن الضوء يصدر عنها ، تكون عنيفة فى الصيف ، وفى الظهيرة بوجه خاصّ ، أما فى الشتاء فيعتريها الوهن، وبخاصة ما بين العصر والمغرب . ليس ذلك فقط ، بل إن الغيم كثيرا ما يحجبها . ثم إنها أيضًا ، مثْلَ القمر ، يصيبها الكسوف ... وهكذا . ومن هذا ترى أن مثل ذلك التشبيه هو تشبيه شعرى جميل ، لكنك إذا عرضته على حقائق الواقع وجدته يذوب فى يديك .

وليست بعض تشبيهات القشيرى هى وحدها التى قد تكون شاعرية غير واقعية، بل يَشْرَكها فى ذلك بعضٍ ما يسوقه من تعليلات : ومن هذا الوادى ما رواه عند تفسير قوله تعالى[٣]: « سبْحان الذى أسْرَى بعَبْده ليلاً » ، إذ قال :

(١) الإسراء / ١٢ .
(٢) ٢ / ٣٣٩ .
(٣) الإسراء / ١ .

«ويقال : جُعل المعراج بالليل عند غفلة الرقباء وغيبة الأجانب»[١]، وكأن الأمر أمر حبيبٍ ذاهب لمقابلة حبيبته مستتراً برداء الليل حَذَرَ الرقباء من أهلها أو الوشاة ممن ينافسونه على حبها . إنه ، كما ترى ، كلام جميل فى حد ذاته ، غير أنه تعليل متهافت ، وإلاَّ أفلو كان الله سبحانه قد استدعى عبده محمداً إليه أثناء النهار أكان الناس سيرونهما ويفسدون عليهما خلوتهما ؟ وممن يا ترى كان الله سبحانه يحاذر فاختار الليل لهذا اللقاء ؟ ثم ماذا نقول فى إذاعة الله عز وجل ورسوله لما دار فى هذا الإسراء ؟ لقد قُصد بالإسراء التدليل على صدق النبى عليه الصلاة والسلام ، فكيف يقال إن الكتمان كان مطلوباً ؟

أما بالنسبة لإشاراته فإنه يسوقها عادة بعد أن يورد التفسير الذى تدل عليه الآية بلا تكلّف . ومن هذه الإشارات أنه مثلاً يرى « خلع النّعلين » فى خطابه سبحانه وتعالى لنبيه موسى عليه السلام[٢]: « اخْلَعْ نَعْلَيْك ! إنَّكَ بالوادى المقدّس طوًى » إشارة إلى تفريغ القلب من حديث الدارين ... إلخ [٣]. ولكن السؤال : من أين أتى بهذا التفسير ؟ أثمة آية قرآنية توضح ذلك أو حديث عن رسول الله ﷺ صحيح ، أم العقل هو الذى يقول به ؟ إننا نوافقه على أن الإنسان قد يجب عليه فى بعض الحالات اطّراح الدنيا ، ولكن هل يمكن أن يقال ذلك عن الآخرة ؟ وإذا اطّرح الإنسان الآخرة أيضًا ، أو بتعبير القشيرى «خلع نعلها» ، فما الذى يبقى له ؟

وقد يحدث ألا يسوق القشيرى فى تفسير الآية إلا هذه الإشارات الصوفية . لنأخذ مثلا قوله تعالى [٤]: « والفتنة أشدّ من القتل . ولا تقاتلوهم عند المسجد

---

(١) ٢ / ٣٣٤ .

(٢) طه / ١٢ .

(٣) ٢ / ٤٤٨ .

(٤) البقرة / ١٩١ _ ١٩٤ .

الحرام حتى يقاتلوكم فيه ، فإن قاتلوكم فاقتلوهم . كذلك جزاء الكافرين * فإن انتهوا فإن الله غفور رحيم * وقاتلوهم حتى لا تكون فتنة ويكون الدين لله، فإن انتهوا فلا عدوان إلا على الظالمين * الشهر الحرام بالشهر الحرام ، والحرمات قصاص . فمن اعتدى عليكم فاعتدوا عليه بمثل ما اعتدى عليكم ، واتقوا الله واعلموا أن الله مع المتقين » ، حيث لم يزد القشيرى ، رحمه الله ، فى تفسير عبارة « الفتنة أشد من القتل » على قوله : « والإشارة أن المحنة التى ترد على القلوب من طوارق الحجب أشد من المحنة التى ترد على النفوس من بذل الروح ... » ، ولا فى تفسير باقى الآية إلا ما يلى : « الإشارة منه : لا تشوش وقتك مع الله إذا كان بوصف الصفات بما تدخله على نفسك ، وإن كانت نوافل من الطاعات ... » ، ولا فى تفسير الآية التى تأتى بعد ذلك سوى أن «الإشارة منه : إذا انقطعت عنك غاغة خواطرك وأعداء نفسك مما يخرجك عنه ويزاحمك فلُمْ حديث النفس ودَعْ مجاهداتها ، فإن من طولب بحفظ الأسرار لا يتفرغ إلى مجاهدات النفوس بفنون المخالفات » . وقل نفس الشىء فيما يخص الآية الأخيرة [١] .

ومثل هذه الإشارات التفسيرات الرمزية التى يوجه الآية بعد الآية إليها ، مثل تفسيره لقوله تعالى[٢] : « الله الـذى خلقكم ثم رزقكم ثم يميتكم ثم يحييكم » ، إذ يقول : « ثم يمتكم : بسقوط شهواتكم ، ويميتكم عن شواهدكم . ثم يحييكم : بحياة قلوبكم ، ثم بأن يحييكم ربكم » [٣]، مع أن المراد منها واضح ، وهو الإماتة والإحياء المعروفان .

---

(١) ١ / ١٦٠ ـ ١٦١ .

(٢) الروم / ٤٠ .

(٣) ٣ / ١٢٠ .

والسؤال الآن هو : من أين له بهذه الإشارات والتفسيرات الرمزية ؟ إن له في تفسير قول رب العزّة مخاطبًا نبيه محمدًا عليه الصلاة والسلام ومشيرًا إلى المشركين[١] : « وما آتيناهم مِنْ كُتُبٍ يَدْرُسُونها ، وما أرسلنا إليهم قَبْلَكَ مِنْ نذير » كلامًا قد يكون محله هنا ، إذ يقول : « وأهل الحقائق ، الذين هم لسان الوقت ، إذا قالوا شيئًا أو أطلقوا حديثًا فلو طولبوا بإقامة البرهان عليه لم يمكنهم لأن الذى يتكلم عن الفراسة أو عن الإلهام أو كان مُسْتَنْطَقًا فليس يمكن لهؤلاء إقامة الحجة على أقوالهم . وأصحاب الغفلة ليس لهم إيمان بذلك ، فإذا سمعوا شيئًا منه عارضوهم فيهلكون . فسبيل هؤلاء الأكابر عند ذلك أن يسكتوا ، ثم الأيام تجيب أولئك »[٢] . ويؤسفنى أن أرانى هنا فى المخالفين للقشيرى رحمه الله ، إذ إن المطالبة بالدليل ينبغى ألا تغضب أحدًا ، وإلا لَزَعَم كل من هبّ ودبّ ما يشاء . ولقد كان النبى عليه الصلاة والسلام كلما حاجّه قومه ردّ عليهم بالدليل ، والقرآن شاهد على ذلك . لقد كان النبى يخاطبهم بالدليل ويطلب منهم ، إذا ادَّعَوْا دعوى مضادة ، أن يأتوه هم أيضًا بالدليل : « قل : هل عندكم مِنْ عِلْمٍ فتخرجوه لنا ؟ »[٣] ، « إنْ عندكم مِنْ سُلْطانٍ بهذا »[٤] ، « قل : أرأيتم ما تدْعُونَ من دون الله ؟ أرونى ماذا خلقوا من الأرض ، أم لهم شِرْكٌ فى السماوات؟ ايتونى بكتاب مِنْ قَبْلِ هذا أو أثارةٍ مِنْ علم إن كنتم صادقين »[٥]. لا ، بل إن الآية التى قال القشيرى كلامه هذا فى تفسيرها والتعليق عليها لتدل على عكس ما يريد أن نسلّم له به، إذ

(١) سبأ / ٤٤ .
(٢) ٣ / ١٨٧ .
(٣) الأنعام / ١٤٨ .
(٤) يونس / ٦٨ .
(٥) الأحقاف / ٤ .

تقول إن هؤلاء المشركين لا يملكون على ما يدّعون دليلاً ، فليس عندهم كتاب سماوي فيه هذا ولا أرسل الله به إليهم نبيًا . كذلك فإن الآية التي تليها (ونصها : « قل : إنما أعظكم بواحدة : أن تقوموا لله مثنى وفرادى ثم تتفكروا ... ») هي دعوة من الرسول عليه السلام لهم بأن يقوموا فيتفكروا ، مما يدلّ على أن كل دعوى ينبغي أن تعرض على العقل . أما المطالبة بالتسليم والإذعان من غير تفكير أو مراجعة ، وتهديد من يسأل الدليل بالهلاك فذلك ما لا ينبغي أن يجوز على أحد من العاقلين . والطريف أنه هو نفسه يردّ على نفسه إذ يقول في تفسير هذه الآية : « إذا سوّلت لكم أنفسكم تكذيب الرسول فأنعموا النظر » .

وثمة سؤال آخر لا يقل أهمية هو : هل هناك قاعدة محددة يتبعها القشيري في تأويل الآيات هذه التأويلات الصوفية ؟ الظاهر أنْ لا . لقد كان ينبغي عليه أن يرسي أمامنا مثل هذه القاعدة ، وعندئذ كنا أولاً سنناقش هذه القاعدة فنقبلها أو نرفضها ، وإذا قبلناها كنا سنتحاكم في كل تأويل إليها فنرفضه أو نقبله ... وهكذا . إن قوله في « كهيعص » إنها « حروف خصّ الحقُّ المخاطَب بها بفهم معانيها . وإذا كان للأخيار سماعها وذكرها فللرسول عليه السلام فهمها وسرها » يبدو مقبولاً[(١)] ، ولكن قوله في « طه » إن «الطاء إشارة إلى قلبه عليه السلام من غير الله ، والهاء إشارة إلى اهتداء قلبه إلى الله »[(٢)] ، وقوله في « ص » : « الصاد مفتاح اسمه الصادق والصبور والصمد والصانع » ، وفي « حم » (أول سورة « غافر ») إن معناها « حُمَّ أمر

---

(١) ٢ / ٤١٨ . وأقصد بـ « مقبول » أنه أفضل من الخبط بلا دليل مّا وقع فيه القشيري ، رحمه الله ، في مواضع أخرى ، وهو ما سأشير إليه من فوري ، وإلاّ فهناك من يرى أن المقصود بهذه الأحرف في مواضعها تحدى المشركين بأن القرآن ، رغم تألّفه منها ، لا يستطيعون هم الإتيان بمثله . كذلك قد أشار بعض القدماء أن هذه الأحرف هي أكثر الحروف دوراناً في السور التي تتصدرها ، وجاء في العصر الحديث من قال إنه استخدم العقل الحاسب فخرج بمثل هذه النتيجة ونتائج أخرى كثيرة غيرها .

(٢) ٤ / ٤٤٥ .

كائن »[١] هو أمرٌ غير مقبول بالمرة ، إذ من أين له بهذه التفسيرات ، وبخاصة إذا رأيناه يفسِّر « حم » هذه بما رأينا ، و « حم » التي في أول سورة «فصّلت» بقوله : « بحقي وحياتي ، ومجدي في صفاتي وذاتي ... »[٢] ، و«حم» التي في أول سورة « الشورى » هكذا : « الحاء مفتاح اسمه حليم وحافظ وحكيم . والميم مفتاح اسمه ملك وماجد ومجيد ومنان ومؤمن ومهيمن »[٣] ، و « حم » التي في أول سورة « الزخرف » على النحو التالي : « الحاء تدل على حياته ، والميم على مجده ... » ؟[٤] ألا يحقّ لنا إذن أن نصر على المطالبة بإرساء قاعدة نحتكم إليها بعد أن نمحّصها ونراها جديرة بالقبول؟

وأخيراً فإن تفسير القشيري مملوء بمصطلحات الصوفية والإشارة إلى مقاماتهم وأحوالهم . وإني ، وإن كنت أرى أنه لابدّ أن تُمزَج مشاعر الصوفية الحارة بأحكام الفقهاء الجافة ، أرى في ذات الوقت أنّ الصوفية قد عقّدوا البسيط والسّهل : فمثلاً كيف يستطيع الإنسان أن يرتّب درجات سموّه الروحي في سلّم متصاعد مفصّل محكم ، مع أن الحكم على هذه الأمور إنمّا هو من حق الله وحده ، أمّا نحن فما علينا إلا مجاهدة شهواتنا ومحاولة إرضاء مولانا ؟ فضلاً عن أن هناك ما لا أسلّم به أبداً مثل مسألة شهود الله ، إذ من أين لمن يدّعون ذلك أنهم يشاهدون الذات الإلهية لا شيئاً آخر ؟

على أن هناك ثلاث نقاط أحب أن أختتم بها هذا الفصل : الأولى أن

---

(١) ٣ / ٢٩٤ .

(٢) ٣ / ٣١٩ .

(٣) ٣ / ٣٤١ .

(٤) أما في تفسير « ألم » في مفتتح سورة « البقرة » فقد جمع بين الرأيين : الرأي الذي يقول إن هذه الأحرف هي « من المتشابه الذي لا يعلم تأويله إلا الله » ، والرأي الذي يقول إنها مفاتيح أسمائه سبحانه وتعالى : « فالألف من اسم « الله » ، واللام يدل على اسمه « اللطيف » والميم يدل على اسمه « المجيد » و « الملك » ... إلخ » (١ / ٥٣) .

القشيرى ، برغم كلّ ما أخذناه عليه وخالفناه فيه ، واضح إلى حدّ كبير . والحمد لله أنه فى المواضع التى يوجز عباراته فيها ويغمض معناه إلى حدّ ما ينبرى محقق الكتاب فيجلّى هذا الغموض . والثانية : أن فى عبارات القشيرى، حتى فى تلك التى لا نسلّم له بما فيها ، دفئًا وحنانًا . وإنى لأعترف أنى قد ضغطت على نفسى كيلا يأخذنى تيار أسلوبه الدافئ فيُغْمِض عينىّ عما فيه مما يستحق النقد . كذلك فالقشيرى ، برغم كونه صوفيًا يطيل العكوف على ذاته يستبطن مشاعره ويراقب روحه فى عروجها على سلّم المقامات والأحوال ، لم يكن يغلق عينيه عن مجال الجمال المادىّ متمثلاً بوجه خاص فى النبات والأزهار[1] .

(١) انظر ٣ / ٧ ، ١٧٦ ، ٢١٦ ، ٥٣١ مثلاً فى تفسيره للآيات التى تتحدث عن قدرة الله وإبداعه فى الحَبّ والنبات .

« مجمع البيان فى تفسير القرآن »

للطبرسى

(٤٦٢هـ ـ ٥٥٢هـ)

يشغل تفسير الطَّبْرِسيّ المسمَّى « مجمع البيان فى تفسير القرآن » فى طبعة دار مكتبة الحياة ببيروت ، وهى الطبعة التى أعددت منها هذا الفصل (١)، ستة مجلدات كلٌّ منها يضم عددا من أجزاء القرآن يقع الواحد منها فى نحو ١٧٥ صفحة فى المتوسط ، إذ تزيد عدد صفحات بعض الأجزاء عن مائتين ، بينما يهبط العدد فى بعضها الآخر إلى ما دون المائة والخمسين (٢)، وإن كان عدد صفحات الجزء الأول قد اقترب من الخمسمائة .

والطبرسى من كبار علماء الإمامية فى القرن السادس الهجرى . ومنهجه فى هذا الكتاب يقوم على ذكر اسم السورة أوّلاً والنص على مكيتها أو مدنيتها، ثم يذكر عدد آياتها وما فيه من خلاف بين العلماء ، ثم يورد الأحاديث التى تتكلم عن فضلها ، ثم يشرع بعد ذلك فى تفسيرها آيةً آيةً بادئًا بما للعلماء فيها من قراءاتٍ مُتْبِعاً هذه القراءات بـ « الحُجَّة » اللغوية التى يستند إليها كل قارئ فى قراءته ، ثم يتناول ما فى الآية من ألفاظ وعبارات تحتاج إلى شرح لغوى أو معجمى مستشهداً على ما يقول أحيانا بالشعر، ثم يورد إعراب بعض الكلمات والتراكيب الخاصة فى الآية مستعينا بالشواهد الشعرية على ذلك أيضًا، ثم يقفّى على ذلك بتفسير الآية كلمة كلمة كما فى التفاسير القديمة مع اللجوء هنا كذلك إلى شواهد الشعر للتدليل على ما يقول . ثم إذا كان

(١) وهى طبعة بدون تاريخ .

(٢) وسوف تكون الإشارة فى الهوامش قائمة على ذكر رقم المجلد أولا ، فالجزء ثانيا ، فالصفحة ثالثا .

هناك سبب لنزول الآية فإنه يورد الروايات الخاصة بذلك ، وبالمثل يورد القصة المرتبطة بموضوع الآية أو الآيات سواء كانت مما وقع لأمة من الأمم السابقة أو للمسلمين فى عصر الرسول ﷺ [١]. وقد يخصص فوق هذا كله عدة فقرات لأحد الموضوعات التى وردت فى الآية معنونًا إياها بكلمة «فصل فى التقوى والمتّقى» مثلا [٢]، وقد يضم اللغةَ والإعرابَ معًا تحت عنوان واحد [٣]. وإذا كان هناك أكثر من رأى فى تفسير الآية ذكر عدد هذه الآراء ثم أوردها مرتبة تحت عنوان : « أحدها ، وثانيها ، وثالثها ، ورابعها » ذاكرًا اسم الصحابى أو التابعى الذى يقول بهذا الرأى أو ذاك، ثم يشفع ذلك بالرأى الذى يختاره هو مع ذكر مسوّغاته [٤]. كما أنه أحيانا ما يشير بسرعة إلى الموضوع الرئيسى للسورة التى يفسرها [٥]، وإلى أسماء السورة وتعليل كل اسم منها .

ومن أجل مزية التنظيم والتنسيق هذه فى تفسير الطبرسى أثنى عليه الشيخ محمود شلتوت ، رضى الله عنه ، قائلا « إن هذا الكتاب نسيج وحده بين كتب التفسير ، وذلك لأنه ، مع سعة بحوثه وعمقها وتنوعها ، له خاصية فى

---

(١) كما فى مسألة البقرة التى أمر الله بنى إسرائيل بذبحها ، إذ أوردها تحت عنوان « القصة » (١/١/٣٠٠ - ٣٠١) ، وكما فى الخبر الخاص بغزوة بنى قريظة (٥ / ٢١ / ١٢٧ - ١٢٩).

(٢) انظر مثلا ١ / ١ / ٧٨ .

(٣) كما فى ١ / ١ / ٧٩ .

(٤) نصّ الطبرسى نفسه فى المقدمة التى كتبها لتفسيره على منهجه هذا ، ولكن باختصار (١ / ١ / ٢١ - ٢٢) .

(٥) كما فى ٣ / ١ / ٥ ، حيث يقول فى تقديمه لسورة « الأنعام » إن « أكثرها حِجَاج على المشركين وعلى من كذّب بالبعث والنشور ».

الترتيب والتبويب والتنسيق والتهذيب لم تُعْرَف لكتب التفسير من قبله ولا تكاد تُعْرَف لكتب التفسير من بعده : فعَهْدُنا بكتب التفسير الأُولَى أنها تجمع الروايات والآراء فى المسائل المختلفة وتسوقها عند الكلام على الآيات سوقا متشابكا ربما اختلط فيه فنٌ بفن ، فما يزال القارئ يَكُدّ نفسه فى استخلاص ما يريد من هنا وهناك حتى يجتمع إليه ما تفرّق ، وربما وجد العناية ببعض النواحى واضحة إلى حد الإخلال ، والتقصير فى بعض آخر واضحا إلى درجة الاختلال ... ومن مزايا هذا التنظيم أنه يتيح لقارئ الكتاب فرصة القصد إلى ما يريده قصدا مباشرا : فمن شاء أن يبحث عن اللغة عمد إلى فصلها المخصص لها ، ومن شاء أن يبحث بحثا نحويا اتجه إليه ، ومن شاء معرفة القراءات رواية أو تخريجا وحُجّةً عمد إلى موضع ذلك فى كل آية فوجده ميسّرا محرّرا ... وهكذا » (١).

وهو فى تحليلاته اللغوية يتغلغل إلى أصل الكلمة ومعناها الأول ثم معانيها المختلفة التى جدّت لها بعد ذلك ومشتقاتها مستعينا بضرب الأمثلة وشواهد الشعر . وفى الإعراب نراه يورد الأقوال المختلفة وردود العلماء بعضهم على بعض مع شىء من الاستطراد والتفصيل ، وهو إعراب مدرسى فى الواقع . وعند استشهاده بالشعر قد يذكر اسم الشاعر وقد يهمله ، وكذلك قد ينص على من استشهد به من العلماء . وإذا مرّ بآية قد تقدّم تفسير آية مشابهة لها فإنه يقول : « ومثل هذه الآية أيضًا قد تقدم ذكره ومرّ تفسيره » أو شيئا من هذا القبيل . وهو يسمى تفسير الآية « تفسيرا أو معنًى أو تأويلا » ، وكثيرا ما يقف أمام ما

---

(١) نقلا عن د. منيع عبد الحليم محمود / مناهج المفسرين / دار الكتاب المصرى بالقاهرة ، ودار الكتاب اللبنانى ببيروت / ١٩٧٨م / ١٥٤ ـ ١٥٥ .

ظاهره التعارض بين الآيات محاولاً إزالة اللبس . كما أنه حريص ، في مسائل العقيدة ، على سَوْق آراء المذاهب الكلامية المختلفة ومناقشتها . وبالمثل نجده حريصًا على معرفة ما سكت عنه القرآن كنوع الشجرة التي أكل منها آدم في الجنة وهل هذه الجنة هي جنة الخلد أو جنة من جنات الدنيا [١] . وهو يستشهد في المقام الأول بما رُوِيَ عن آل البيت ، لكنه لا يقتصر عليهم بل يفتح صدره للروايات الأخرى بما فيها روايات أهل السُّنَّة . وكثيرا ما يستخدم أسلوب «الفنقلة» (أسلوب «فإن قلتَ : ... قلتُ : ...») ، كما أنه قد يرجع إلى الكتاب المقدس في الموضوعات المشتركة بينه وبين القرآن .

وأول ما أرى من المهم التريث عنده من منهج الطبرسي في هذا الكتاب موقفه مما يقول به فريق من الشيعة من أن القرآن الذي بين أيدينا الآن قد عبثت به بعض الأيدي [٢] ، إذ أكد أن الزيادة في القرآن أمر مُجْمَعٌ على بطلانه ، أما النقصان منه فقد روى جماعة من الشيعة ومن العامة أن ذلك موجود فيه ، وإن سارع بالتعقيب على ذلك بأن الصحيح عند الشيعة هو أن القرآن باقٍ على حاله التي أنزله الله عليها ، إذ قد توجهت عناية المسلمين إلى نقله وحراسته إلى حدٍّ لم يبلغه بالغ ، وبخاصة أنه معجزة النبي عليه السلام ومأخذ العلوم الشرعية والأحكام الدينية ، فضلا عن أن الله قد تعهد بحفظه ، فكيف

(١) ١ / ١ / ١٨٧ - ١٨٨ .

(٢) لصاحب الدراسة التي بين يدى القارئ بحث بعنوان «سورة النورين التي يرى فريق من الشيعة أنها من القرآن - دراسة تحليلية أسلوبية» صدر عن مكتبة زهراء الشرق مؤخرا في طبعتين .

يُتَصَوَّر بعد ذلك كله أنه قد لحقه أى نقصان ؟ (١) وهذا النص وحده كافٍ فى الواقع فى تفنيد ما زعمه جولدتسيهر من أن المؤكّد عند الشيعة افتراض عدم اكتمال المصحف العثمانى (٢). فها هو ذا واحد من كبار علماء الشيعة ومفسريهم يصرّح تصريحا جليا لا يحتمل أدنى لبس بأن الصحيح عند الشيعة هو أن القرآن لم يلحقه أى نقصان (٣).

وقد لاحظت أنه إذا جاء ذكر أحد من الصحابة من غير علىّ ومَنْ ناصروه لم يحاول الإساءة إليه أو التقليل من شأنه (٤) حتى لو كان ذلك الصحابى عمر ابن الخطاب ، الذى يكرهه الشيعة بوجه عام كرها عنيفا ، بل لقد أورد الرواية التى تقول إنه ، رضى الله عنه ، كان معارضا لفداء أسرى المشركين فى بدر

(١) انظر مقدمة الكتاب / ١ / ١ / ٣٠ ـ ٣٢ . وانظر كذلك تفسيره لقوله تعالى : « إنا نحن نزّلنا الذكر ، وإنا له لحافظون » (الحجر / ٩) ، حيث يؤكد هذا المعنى .

(٢) إجنتس جولدتسيهر / مذاهب التفسير الإسلامى / ترجمة د. عبد الحليم النجار / ٢٩٦ .

(٣) وقد أكد السيد محمد على الحسنى العاملى ، وهو مَن علماء الشيعة المعاصرين ، أن القرآن الكريم لم يعتره أى نقص أو زيادة ، وأن من يشك فى آية واحدة من آياته يكون خارجا عن الإسلام كافرا ، وأن الروايات التى وردت عن بعض علمائهم بخلاف ذلك هى مجرد شُبَه وأقاويل مفتراة ، وأن ما ورد فى « الكافى » للكلينى عن تعرض القرآن للعبث هو روايات ضعيفة شاذة جاءت من طريق آحاد فلا تفيد علما ولا عملا وينبغى أن تؤوّل (انظر كتابه « دراسات فى عقائد الشيعة الإمامية » / مؤسسة النعمان / بيروت / ١٤٠٩هـ ـ ١٩٨٩م / ٢٠ ـ ٢١) ، وإن كان هناك من المؤلفين الشيعة الآن من يؤكد أن بعض علمائهم القدامى كانوا يقولون بوقوع الحذف فى القرآن مخالفين بذلك الرأى السائد عندهم القائل بحفظ الله كتابه الكريم من أى عبث أو تحريف (انظر د. موسى الموسوى / الشيعة والتصحيح ـ الصراع بين الشيعة والتشيع / ط٢ / الزهراء للإعلام العربى / ١٤٠٩هـ ـ ١٩٨٩م / ١٣١ وما بعدها) .

(٤) وقد أشار إلى هذا الميزة د. محمد حسين الذهبى فى كتابه « التفسير والمفسرون » (٢ / ١٤٢ ـ ١٤٣) ، وإن كان لا بد من التنبيه إلى أنه لا يدعو لأى صحابى يرد ذكره عنده ، فى الوقت الذى يدعو فيه لأى واحد من علمائهم بـ « قدس الله سرّه » .

فتنزل القرآن ينصر موقفه[١] ، كما ساق أيضًا الرواية التى تذكر إلحاحه على النبى عليه السلام بأن يضرب على أمهات المؤمنين الحجاب حتى نزلت الآية الخاصة بذلك من سورة «الأحزاب» [٢]. وقد كان يستطيع أن يتجاهل هاتين الروايتين بما تثبتانه من فضل للفاروق ، لكنه لم يفعل ، وهو ما يُحْسَب له بكل تأكيد . ومما له مغزاه أيضًا أنه ، عند ذكره سبب نزول « يا أيها الذين آمنوا ، لا ترفعوا أصواتكم فوق صوت النبى ... »[٣] ، لم يأت بالرواية القائلة بأنها نزلت فى حق أبى بكر وعمر بل ذكر رواية أخرى بنزولها فى حق ناس آخرين[٤] . كذلك فإنه ، عند ذكره لسبب نزول الآيات الأولى من سورة « التحريم » ، وهى الآيات التى تدور حول تغاير نساء النبى عليه وعلى رأسهن عائشة وحفصة ، قد التزم بإيراد القصة مجردة دون أن تبدر منه ولو كلمة واحدة تُشْتَمّ منها رائحة الإساءة إلى أية منهما عليهما رضوان الله . بل لقد ذكر ما جاء فى بعض الروايات من أنه ﷺ قد أخبر حفصة (ترضيةً لها) أن أبا بكر وأباها سيخلفانه على إمارة المسلمين ، وذلك دون أن يتدخل بتكذيب أو يشير إلى أن ذلك سيكون باغتصابهما حق علىّ منه ، فضلا عن أنه قد رجع، فيما رجع إليه فى هذه المسألة ، إلى «صحيح البخارى»[٥] .

على أنه ، مثلَ سائر الشيعة ، يؤمن بأحقية علىّ وذريته فى الخلافة بعد وفاة النبى ﷺ : ففى علىّ يورد خبرا مُفَاده أن النبى رآه فى المسجد ذات يومْ يخلع خاتمه وهو راكع فيعطيه لرجل من المسلمين كان يسأل الموجودين فلم ينعم

---

(١) ٣ / ١٠ / ١٧٩ .

(٢) ٥ / ٢٢ / ١٦٢ .

(٣) الحجرات / ٢ .

(٤) ٦ / ٢٦ / ٨٣ _ ٨٥ .

(٥) ٦ / ٢٨ / ١١٩ وما بعدها .

عليه أحد بشيء ، فعندئذ أخذ رسول الله ﷺ يبتهل إلى ربه أن « اشرح لى صدرى ، ويسّر لى أمرى ، واجعل لى وزيرا من أهلى ، عليّا اشْدُدْ به ظهرى » ، فأنزل الله عليه فى الحال قوله سبحانه (١) : « إنما وليُّكم الله ورسوله والذين آمنوا الذين يقيمون الصلاة ويؤتون الزكاة وهم راكعون »(٢) . والولاية هنا ، فى رأى الشيعة ، هى ولاية الخلافة لا مجرد ولاية الحبّ والتعاون (٣) .

والواقع أن تفسير الآية على هذا النحو هو محض تحكم ، إذ ليس من المعقول أن يستخدم القرآن صيغة الجمع وهو يقصد على بن أبى طالب وحده، كرم الله وجهه ، دون أدنى مسوّغ . كما أنه من غير المفهوم أن يوصف علىّ بأنه هو وحده الذى كان يقيم الصلاة ويؤتى الزكاة ، فضلا عن أنْ يؤتيها دائماً وهو راكع ما دامت الواو فى عبارة « وهم راكعون » هى واو الحال . وأدهى من ذلك أن يكون على من دون المسلمين جميعًا فى عصر الرسول هو المؤمن الوحيد ... إلخ . كذلك فقد ضعّف عدد من علماء أهل السنة مثل هذه الروايات كابن كثير وابن عطية وابن تيمية (٤) . وفوق هذا فالذى يلائم الآية هو أن يُفَسَّر الركوع فيها تفسيرا مجازيا بمعنى الطاعة والإخبات لله ، أى أنهم

---

(١) المائدة / ٥٥ .

(٢) ٢ / ٦ / ١٢٦ ـ ١٢٧ .

(٣) وهم يرون أن المقصود بقوله تعالى : « يا أيها الرسول ، بلّغ ما أُنزل إليك من ربك ، وإن لم تفعل فما بلّغتَ رسالته » (المائدة / ٦٧) هو أن يبلغ الرسول عليه الصلاة والسلام أمته باختيار الله عليا وذريته للولاية من بعده (انظر تفسير الطبرسى / ٢ / ٦ / ١٥٢ ـ ١٥٣) .

(٤) انظر تفسير ابن كثير / دار إحياء الكتب العربية / ٢ / ٧١ ، ومحمد الطاهر بن عاشور / تفسير التحرير والتنوير / دار سحنون / تونس / ٤ / ٦ / ٢٤٠ ، وابن تيمية / منهاج السنة / المطبعة الأميرية / ١٣٢٢هـ / ١ / ٣٣٥ ـ ٣٣٦ .

يخرجون زكاتهم طيبةً بها نفوسهم فى تواضع وتلهف على مرضاة الله ورسوله. ثم إن سياق الآية يدل على أنها امتداد وتكملة لنهيه تعالى قبيل ذلك عن موالاة اليهود والنصارى على حساب الدين ، فجاءت هذه الآية لتقدم البديل ، وهو الله ورسوله والذين آمنوا (١). ومع ذلك كله فقد أورد الطبرسى أيضًا رواية أخرى تقول إن الآية قد نزلت فى عبد الله بن سلام وأصحابه الذين قاطعهم قومهم مقاطعة تامة عقب اعتناقهم الإسلام (٢). والحق أن هذا أشبه بأن يكون هو المراد بالنص القرآنى الكريم ، أى أن على المسلمين أن يصرفوا موالاتهم عن اليهود والنصارى الذين يكرهون الإسلام ورسوله وأتباعه إلى ذلك النفر المخلص من أهل الكتاب الذى أذعن للحقّ ودخل فى دعوة محمد وصدّق بها وعمل بما فيها . والملاحظ أن الطبرسى لم يحاول ، حينما أورد الخبرين فى البداية ، أن يرجّح أحدهما على الآخر ، وإن كان فى تفسيره للآية الكريمة قد اختار الرأى الأول ونافح عنه (٣). وعلى أية حال فهذه الآيات تشبه قوله تعالى(٤) : «لا يتخذ المؤمنون الكافرين أولياء من دون المؤمنين» ، الذى لم يقل أحد من الشيعة إنه فى حق علىّ أو إن الولاية فيه هى ولاية الحكم والخلافة .

ومن التطرف الخطر فى الانحياز لعلى كرم الله وجهه فى مسألة الولاية ما يقوله الشيعة وأورده الطبرسى من أن المؤذن الذى سينادى على الأعراف يوم القيامة بأنْ « لعنةُ الله على الظالمين » هو علىّ كرم الله وجهه . وقد نقل فى

---

(١) سبق أن ناقشت هذه المسألة فى كتابى « تفسير سورة المائدة - دراسة أسلوبية فقهية مقارنة » / مكتبة زهراء الشرق / ١٤٢٠هـ - ٢٠٠٠م / ١٨٧ - ١٩٠ .

(٢) ٢ / ٦ / ١٢٧ .

(٣) ٢ / ٦ / ١٢٩ - ١٣٠ .

(٤) آل عمران / ٢٨ .

ذلك عن على بن إبراهيم روايةً شيعية تقول إن « لعليّ فى كتاب الله أسماء لا يعرفها الناس . قوله : « فأذّن مؤذّن بينهم » ، فهو المؤذن بينهم يقول: ألا لعنة الله على الذين كذّبوا بولايتى واستخفّوا بحقى »(١). ومعنى ذلك ، كما هو بيّن أجلى بيان ، أن جميع الصحابة وكل المسلمين الذين لم يسلّموا بما يقوله الشيعة عن حقّ على وذريته فى احتكار ولاية المسلمين خلفاً للنبى عليه السلام هم من الظالمين الذين سيُقْذَفون فى جهنم وبئس المصير ! ومَنْ بالله يمكن أن يصدّق أن الصديق والفاروق وذا النورين مثلا سيكونون من أهل النار ؟ أىّ بغضاء هذه لصحابة رسول الله ؟ وهل من المعقول أن يكون مدار الإسلام كله حول علىّ كرم الله وجهه فقط ؟ ويدخل فى ذلك أيضًا ما أورده الطبرسى (ضمن ما أورد) من قول منسوب للإمامين الباقر والصادق من أن المقصود بقوله تعالى : « إن الله يأمركم أن تؤدوا الأمانات إلى أهلها »(٢) هو أن يسلّم كل واحد من أئمة آل البيت الأمر إلى من بعده (٣) .

هذا عن على كرم الله وجهه ، أما بالنسبة لذريته وأحقيتهم فى تولى أمر المسلمين من بعده فإن الطبرسى ، عليه رحمة الله ، بعد أن يورد ما جاء عند المفسرين الآخرين من أن المقصود بـ « أولى الأمر » فى قوله عز سلطانه(٤) : «يا أيها الذين آمنوا ، أطيعوا الله وأطيعوا الرسول وأُولِى الأمر منكم» هم الأمراء

---

(١) ٣ / ٨ / ٦٣ . وقد أورد الطبرسى ذلك بعد قوله : « وقيل فى المؤذّن إنه مالك خازن النار » ، وهى (كما ترى) عبارة قصيرة جدا ساقها بصيغة التمريض ولم يورد لها سندا ولا اهتم بها ، على عكس الرواية الشيعية التى استغرقت عنده عدة سطور مع إيراد سلسلة إسنادها واسم التفسير الذى نقلها عنه ... إلخ .

(٢) النساء / ٥٨ .

(٣) ٢ / ٥ / ١٣٦ .

(٤) النساء / ٥٩ .

عند بعض ، والعلماء عند بعض آخر ، نراه يذكر ما قاله علماء الشيعة من أنهم « الأئمة من آل محمد . أوجب الله طاعتهم بالإطلاق كما أوجب طاعته وطاعة رسوله ، ولا يجوز أن يوجب الله طاعة أحد على الإطلاق إلا من ثبتت عصمته وعُلِم أن باطنه كظاهره وأُمِن منه الغلط والأمر بالقبيح ، وليس ذلك بحاصل في الأمراء ولا العلماء سواهم »[(١)]. والملاحظ أن مفسرنا قد أورد الرأيين : رأى أهل السنة ورأى الشيعة (الذين يسميهم كالعادة «أصحابنا») ، وإن كان قد دافع عن رأى فرقته . وتعليقى على ذلك هو أن الضمير لا يرتاح لمسألة عصمة أحد من غير الأنبياء[(٢)] ، فكلٌّ بنى آدم خطّاء ، أما ادعاء العصمة لغيرهم فلا دليل عليه لا من القرآن والسنة ولا من واقع الحياة وطبيعة البشر ،

---

(١) ٢ / ٥ / ١٣٨ .

(٢) وذلك فى أمور العقيدة والأخلاق والسلوك والتبليغ ، وإلا فالأنبياء قد يفوتهم الصواب فى أمور الدنيا كغيرهم إذا لم يكن لهم سابق خبرة بالموضوع مثلا . بل إن النبى عليه السلام قد سها فى إحدى الصلوات الرباعية فصلاها ركعتين ثم لما نبّهه أحد الصحابة إلى ذلك قام وأتمها . والطبرسى والشيعة بعامة يجوّزون النسيان والسهو على الأنبياء عليهم السلام فيما لا يتعلق بتبليغ الدعوة (٣ / ٧ / ٩٥) ، أما ما فوق ذلك فلا . ومن هنا نراه يخطئ من قال إن عتاب الله لنبيه فى فداء أسارى المشركين فى بدر وفى إذنه للمنافقين بالتخلف عن الخروج معه فى غزوة تبوك معناه أنه قد أذنب فى هذين الأمرين ، مؤكدا أنه ليس شرطا أن يكون العتاب أصلا فى ذنب من الذنوب ، إذ يجوز أن يعاتَب الشخص لفعله شيئا مفضولا وتركه ما هو أفضل (٦٨/١٠/٣) . أما بالنسبة لقوله تعالى : « عبسَ وتولى * أن جاءه الأعمى *... » فهو مع القائلين من الشيعة فى أن الذى عبس فى وجه ابن أم مكتوم ليس هو النبى عليه الصلاة والسلام بل رجل من المشركين كان النبى يدعوه إلى الإسلام . ومع هذا فقد قال على سبيل التساؤل الافتراضى : « فلو صح الخبر الأول (أى أنّ النبى هو الذى عبس) هل يكون العبوس ذنبا أو لا ؟ » ، ثم أجاب بأن « العبوس والانبساط مع الأعمى سواء ، إذ لا يَشُقّ عليه ذلك (يقصد أنه لا يرى) فلا يكون ذنبا ، فيجوز أن يكون عاتب الله سبحانه فى ذلك نبيه ﷺ ليأخذه بأوفر محاسن الأخلاق وينبهه بذلك على عظم حال المؤمن المسترشد ... إلخ » (٦ / ٣٠ / ٣٦ ـ ٣٧) .

علاوة على أن السياق ليس سياق كلام عن ذرية على كرم الله وجهه ، وروايات القوم فى ذلك كثيرا ما تفتقر إلى الوثاقة . ومع هذا فلكلٍّ وجهةٌ هو موليها ، وكلٌّ حرٌّ فى أن يؤمن بما يشاء ، ونحن وهُم إخوان فى الدين رغم كل شيء ، ونرجو أن يكون الود هو السائد بين أهل السنة والشيعة مع ما بين الفريقين من اختلاف فى بعض المسائل .

وقد أعاد مفسرنا القول بعصمة الأئمة من آل البيت عند تفسير قوله تعالى : «إنما يريد الله ليذهب عنكم الرِّجْس أَهْلَ البيت ويطهّركم تطهيرا»[(١)] ، إذ قال إن المقصود بأهل البيت فى الآية هم النبى وعلى وفاطمة والحسن والحسين ، وإذهاب الرجس عنهم وتطهيرهم هو عصمتهم ، التى تشمل عصمة ذريتهم أيضاً . والأمر ، كما هو بيّن ، لا يزيد على التمحّل والتمحك ، وإلاَّ فهل هناك حتمية فى أن تكون ذرية الشخص المعصوم معصومة هى أيضاً ؟ ثم من قال إن إذهاب الرجس والتطهير مقصوران على النبى وعلى فاطمة وابنيها دون نسائه ﷺ ، مع أن الكلام فى الآيات إنما يدور عليهن فى المقام الأول . أما صرف الكلام عنهن إلى غيرهن فلا وجه له ولا مسوِّغ رغم ما يقوله الطبرسى من أن العرب يذهبون من خطاب إلى غيره[(٢)] ، إذ لا قرينة فى الكلام تدل على أن الكلام قد صُرِف هنا عن زوجات النبى إلى غيرهن من أهل البيت ، ومن ثم فإننا نختار قول عكرمة الذى أورده مفسرنا من أن المقصود هنا « أزواج النبى لأن أول الآية متوجه إليهن »[(٣)] ، وإن كنا لا نقصره عليهن

---

(١) الأحزاب / ٣٣ .
(٢) ٥ / ٢٢ / ١٣٧ ـ ١٣٩ .
(٣) ٥ / ٢٢ / ١٣٧ .

وحدهن لأن الآية تشمل أهل البيت جميعا لا أمهات المؤمنين وحسب . ومع ذلك فإن التطهير من الرجس لا يعنى أن أهل البيت [١] لا يقعون فى الخطإ أبدا ، بل المراد (فيما أفهم) هو نفى الأخطاء التى تمسّ سمعتهم وتنال من كرامتهم ، أما الأخطاء العادية التى لا يمكن أن يخلو من الوقوع فيها إنسان فلا أظن أنها مرادة هنا .

ومما له نوع اتصال بهذا الموضوع ما يعتقده الشيعة من أن أبا إبراهيم عليه السلام كان موحّدا ، ودليلهم قول النبى ﷺ عن نفسه إن الله سبحانه لم يزل ينقله من أصلاب الطاهرين إلى أرحام المطهرات حتى خرج إلى الدنيا . ومن هنا ينفى الطبرسى أن يكون اسم أبى إبراهيم هو آزر ، لأن آزر هذا كان كافرا كما جاء فى القرآن ، والكفار لا يمكن أن يكونوا طاهرين لقول القرآن عنهم فى الآية ٢٨ من سورة « التوبة » : « إنما المشركون نجس » ، أما آزر فاسم جده لأمه [٢] . ولا أدرى كيف واتت بعضَ المفسرين (ومنهم الطبرسى) الجرأة على أن يخالفوا النصّ القرآنى الذى تكرر قوله إن آزر هو أبو إبراهيم لا جدّه [٣] . ثم إن هذا التفسير لا يحلّ المشكلة فى شىء لأن « الأرحام الطاهرة » فى حديث النبى عليه السلام تعنى الأمهات ، والأمهات يأتين من أصلاب آبائهن وأرحام أمهاتهن معاً ، وعلى ذلك فكُفْر جدّ إبراهيم لأمه إذا كان يناقض الطهر الذى أشار إليه رسولنا الكريم سيطول إبراهيم عليه السلام . على أننى

---

(١) حاشا للنبى بطبيعة الحال ، فوضعه مختلف . ولكن ليس معنى ذلك أن الأنبياء لا يخطئون أبداً . وقد مرّت الإشارة إلى هذا قبلا .

(٢) ٣ / ٧ / ١٠٥ ـ ١٠٦ ، و٣ / ١١ / ١٥٠ .

(٣) فصلّتُ القول فى هذا الموضوع وأثبتّ بأدلة قوية أن اسمه هو فعلا « آزر » كما جاء فى القرآن ، وذلك فى كتابى « كاتب من جيل العمالقة ـ د. محمد لطفى جمعة ـ قراءة فى فكره الإسلامى » (عالم الكتب / ١٤١٩هـ ـ ١٩٩٩م / ١١٧ ـ ١٢١) .

أفهم الطهر هنا على أنه طهر الخلق والسلوك ، أى أن أحداً من آباء الرسول إلى آدم لم تَعْلَق به ريبة . أما من ناحية العقيدة فكم من كافر طاهر الذمة نظيف المسلك ! وكم من منتسب للإيمان فاسد الضمير منحرف التصرف !

ومن عقائد الشيعة التى تظهر فى « مجمع البيان » أيضًا عقيدة الرجعة القائلة بأن الإمام المهدى الذى اختفى فى السرداب منذ أكثر من ألف عام(١) سيظهر مرة أخرى فى آخر الزمان ليملأ الأرض عدلا بعد أن مُلِئَتْ جورا : ففى تفسيره لقوله عز من قائل عن طائفة بنى إسرائيل التى كان الله قد أماتها صعقاً(٢) : «ثم بعثناكم (أى فى الدنيا) من بعد موتكم لعلكم تشكرون » يقول الطبرسى : «واستدل قول من أصحابنا على جواز الرجعة . وقول من قال إن الرجعة لا تجوز إلا فى زمن النبى ﷺ لتكون معجزة له ودلالة على نبوته باطل لأن عندنا ، بل عند أكثر الأمة ، يجوز إظهار المعجزات على أيدى الأئمة والأولياء » (٣). وللشيعة أقيسة أخرى لتلك الرجعة منها أن أهل الكهف قد عاشوا نيامًا ثلاثمائة سنة وتسعا وأن كلا من آدم وهود عليهما السلام قد عاشا ما يقرب من ألف عام ، بينما عاش عوج بن عناق وبختنصر أضعاف ذلك العمر ، كما أن عُزيرا وحماره قد بعثهما الله بعد أن ظلا ميتين مائة عام (٤).

---

(١) فى العقد السابع من القرن الثالث الهجرى .

(٢) البقرة / ٥٦ .

(٣) ١ / ١ / ٢٥٧ . وانظر كذلك ليّه لمعنى الإيمان بالغيب الوارد فى قوله تعالى عن المؤمنين بأنهم « الذين يؤمنون الغيب » (البقرة / ٢) إلى أنه الإيمان بغيبة المهدى فى السرداب ورجعته فى آخر الزمان (١ / ١ / ٨٢) . ولست أظن أن مثل هذا الاعتساف يحتاج إلى تعليق !

(٤) انظر « دراسات فى عقائد الشيعة الإمامية » للسيد محمد على الحسنى العاملى / ٢٧٢ - ٢٧٣ .

وقد فات أصحاب هذه الأقيسة أن هناك فرقا هائلاً بين ما جاء فى القرآن عن أهل الكهف وبنى إسرائيل وعُزَيْر وحماره وبين دعوى إخواننا الشيعة عن رجعة المهدى ، الذى يقولون إنه « اختفى » منذ أكثر من ألف عام ونقول نحن إنه قد « مات » وانتقل إلى رحاب ربه . ذلك أن دعوى خروج حادثة ما عن القوانين الكونية السائدة لا يمكن تصديقها بهذه البساطة ، إذ ليس خبر القرآن فى ذلك كخبر أى إنسان ، أما ما يقوله الشيعة عن عمر آدم وهود وعوج بن عناق وبختنصر فلا أدرى من أين أخذوه ، وهو كلام على أية حال لا يلزمنا . وحتى لو افترضنا أنه صحيح فإنه لا يعنى أن نصدّق بتجاوز عمر المهدى المختفى (حتى الآن فقط) ألف عام ، إذ ربما كانت الأعمار فى الأزمان الموغلة فى القدم بهذا الطول ، بينما قد أصبحت الآن على ما نعرف من القِصَر بحيث بات من النادر الشاذ أن يتجاوز عمر الفرد مائة عام بعشرة أو عشرين مثلا . وفضلا عن ذلك فإننا نتساءل : ما الذى يمنع المهدى حتى الآن أن يخرج من مخبئه ويتدارك المسلمين مما يَصْلَوْنَه منذ قرون من الانكسار والاستعمار والتخلف والاستبداد والجهل والمهانة ؟ ثم لماذا ينفرد المسلمون بهذا التخاذل والعجز بين سائر الأمم بحيث تكون قادرة بنفسها على تخطى العقبات والنهوض من كبواتها، بينما المسلمون ، والمسلمون وحدهم ، لا يستطيعون ذلك بل ينتظرون مَهْدِيًا قد مات (أو « اختفى ») منذ مئات الأعوام[1]، فإذا لم يظهر فلا

(١) على أن الرجعة عند الشيعة لا تقتصر على الإمام الذى يقولون إنه اختفى فى العقد السابع من القرن الثالث الهجرى ، بل يَشْرَكه فى هذه الرجعة الأئمة الأحد عشر الذين سبقوه إلى الوجود، إذ بعد أن يموت سوف يعودون بنفس التسلسل الذى جاؤوا به إلى الدنيا قبلاً ليحكموا المسلمين واحدا واحدا (انظر د. موسى الموسوى / الشيعة والتصحيح ـ الصراع بين الشيعة والتشيع / ١٤١) .

نهوض ولا تقدم ولا تخلص من ظلم أو استبداد أو فساد ؟ أخشى أن أقول إن أمة تعتقد مثل هذا الاعتقاد لتستحق كل ما أصابها ويصيبها من الهوان والهزيمة والتقهقر في جميع ميادين الحياة ! ولكن يبدو أن بعض علماء الشيعة لا يوافقون على هذه العقيدة بل يفنّدونها[1] . وعلى أية حال فها هو ذا الشعب الإيرانى قد هبَّ فحطم أغلاله فى ثورته ضد الشاه وحكمه الاستبدادى الغشوم وولائه لأمريكا والصهيونية دون انتظار منه للمهدى ولا لغير المهدى . ولو كان انتظر خروجه من السرداب لطال انتظاره إلى يوم يُبْعَثون !

ويزيد بعض الشيعة فيقولون إن آية « يا أيها الذين آمنوا ، من يرتدَّ منكم عن دينه فسوف يأتى الله بقوم يحبهم ويحبونه أذلةٍ على المؤمنين أعزةٍ على الكافرين يجاهدون فى سبيل الله ولا يخافون لومة لائم »[2] إنما نزلت فى حقّ المهدى وأصحابه وإن الخطاب فيها هو لظالمى آل محمد وقاتليهم ومغتصبى حقوقهم[3] .

ومما يتصل بتشيع الطبرسى فى تفسيره بالنسبة لعلىّ وآله أنه فى الآيات التى يفسّرها أهل السنة ، فى بعض رواياتهم على الأقل ، على أنها تتحدث عن موت أبى طالب عم النبى كافرا إما أن يسكت عن هذه الروايات فلا يوردها أصلا كما فى شرحه لقوله تعالى[4] : «ما كان للنبى والذين آمنوا أن يستغفروا للمشركين ولو كانوا أُولِى قُرْبَى من بعد ما تبيّن لهم أنهم أصحاب الجحيم » ،

(١) انظر « الشيعة والتصحيح - الصراع بين الشيعة والتشيع » للدكتور موسى الموسوى / ١٤١ .
(٢) المائدة / ٥٤ .
(٣) ٢ / ٦ / ١٢٣ - ١٢٤ .
(٤) التوبة / ١١٤ .

إذ لم يأت فيه ذكر أبى طالب بالمرة [١]، وإما أن يرفض هذه الروايات مؤكدا أنه قد أسلم كما فى شرحه لقوله تعالى[٢] : « وهم يَنْهَوْنَ عنه ويَنْأَوْنَ عنه »، الذى تقول إحدى روايات أهل السنة إن المقصود به هو أبو طالب ، فقد كان ينهى المشركين عن إيذاء النبى عليه السلام ولكنه فى ذات الوقت ينأى عنه فلا يؤمن به ، إذ انطلق مفسّرنا ، رحمه الله ، مفنّدا هذا التفسير موردا من روايات الشيعة ومن أبيات الشعر المنسوبة إلى أبى طالب نفسه ما يؤكد إيمانه بابن أخيه ﷺ [٣]. ومثل ذلك نجده فى سبب نزول قوله جلّ جلاله[٤] : « إنك لا تهدى من أحببتَ ، ولكن الله يهدى من يشاء »، حيث يورد مفسّرنا الشيعى بصيغة التمريض ما قيل من أن المقصود أبو طالب ، ثم ينطلق مخطئا هذا التفسير مستشهدا بما جاء عندهم عن إجماع آل البيت على أنه مات مسلما ، ثم ينهى كلامه بأن أبا طالب لم يشأ أن يجاهر أعداءَ الإسلام مجاهرة تامة حُسْنَ تدبير منه فى دفع كيدهم واستصلاح حالهم [٥]. يريد أن يقول إن إيمانه برسالة ابن أخيه لم يشتهر كما ينبغى لأنه لم يكن يريد إيغار صدور المشركين بمجاهرته بذلك . على أننى أحب أن أوضح أنى لا أريد الغض من شأن أبى طالب ، فقد كان كريم النفس نبيلا محبًا لابن أخيه عليه السلام ، وكان دفاعه عنه وحمايته له أحد العوامل المهمة فى انتشار دينه فى مكة . ولو ثبت أنه مات على دين محمد فإنه سوف يسعدنى غاية السعادة .

---

(١) ٣ / ١١ / ١٥٠ .
(٢) الأنعام / ٢٦ .
(٣) ٣ / ٧ / ٣٥ _ ٣٨ .
(٤) القصص / ٥٦ .
(٥) ٥ / ٢٠ / ٣٠٧ _ ٣٠٨ .

ومعروف أن الشيعة يقولون بالتقيّة ، أى إخفاء الشخص عقيدته أو موقفه السياسى وإظهار خلافهما خوفا من الأذى أو تضليلا للمعارضين . وفى تفسير الطبرسى كلام عن هذا الموضوع ، فمثلا عند تناوله لقوله سبحانه [١] : « لا يتخذ المؤمنون الكافرين أولياء من دون المؤمنين . ومن يفعل ذلك فليس من الله فى شىء إلا أن تتقوا منهم تُقَاة » نجده يعلق قائلا إن « فى هذه الآية دلالة على أن التقية جائزة فى الدين عند الخوف على النفس » ، ثم يمضى مبينا متى تكون واجبة ، ومتى تكون جائزة ، ومتى يكون تركها أفضل ... إلخ[٢] . ولاشك أن هناك مواقف لا يستطيع كثير من الناس أن يعلنوا فيها آراءهم الدينية أو مواقفهم السياسية ، وقد رخّص الله سبحانه للمؤمنين فى أكثر من موضع من القرآن أن يُخْفُوا إيمانهم تجنبا لبطش الكفار كما فى آيتنا هذه وكما فى قوله تعالى [٣] : « من كفر بالله من بعد إيمانه إلا من أُكْرِه وقلبه مطمئن بالإيمان ، ولكن من شَرَحَ بالكفر صدرا فعليهم غضب من الله، ولهم عذاب عظيم ». وهذه رحمة وتخفيف من الله عن عباده ، وهى رخصة كسائر الرُّخَص تقدَّر حسب ظروفها . ولستُ أرى سببا لفتح باب الخلاف مع إخواننا الشيعة هنا . إلا أن هناك ملاحظتين أرى لزامًا علىّ إبداءهما مع ذلك: الأولى أن الشيعة يعطون هذه المسألة حجما أكبر مما تستحق حتى إنهم يجعلونها من أسس مذهبهم[٤] مع أنها ، كما قلت ، رخصة كسائر الرخص تقدَّر بقدرها

(١) آل عمران / ٢٨ .

(٢) ٢ / ٣ / ٥٥ _ ٥٦ . وانظر كذلك ٣ / ٧ / ٩٥ .

(٣) النحل / ١٠٦ .

(٤) انظر مثلا ما أورده الطبرسى فى تفسيره من رواية عن أبى عبد الله يقول فيها : « التقية من دينى ودين آبائى ، ولا دين لمن لا تقية له . والتقية ترس الله فى الأرض » (٥ / ٢٤ / =

حسب الظروف التي تطرأ . والثانية أنهم يلجأون إليها في مواجهة أهل السنة ، كأن أهل السنة كفّار يُخشى منهم على حياة الشيعي إذا صرّح بما في قلبه من اتجاه ديني . ومع هذا فإنني لا أملك إلا أن أقول إنهم أحرار فيما يعتقدون ، وكل ما نريد هو ألا تتحول الخلافات بين السنة والشيعة إلى كراهية وصدام وصراع ، فإن أعداء الإسلام من الكثرة والقوة ، وبخاصة في عصرنا هذا، بحيث ينبغي أن تتضافر جهود السنيين والشيعيين معًا في مواجهتهم وحربهم ، وإلا أُكلنا سنةً وشيعةً ورُحنا في خبر « كان » ! ولست غافلا عن أنه كانت هناك عصور انتشرت فيها المعارك بين أهل التسنن وأهل التشيع حتى في داخل المدينة الواحدة ، لكن تلك عصور مضت وانقضت ، لا أعادها الله ! وأرجو ألا تتحول مناقشتي هنا لآراء الطبرسي وعلماء مذهبه إلى أن تكون عاملاً من عوامل الشقاق بين الفريقين ، فأنا إنما أتكلم بما أعتقد أنه الحقّ ، ولا أهدف أبدًا إلى إثارة الحزازات والإحَن .

هذا ، وقد تأثر الطبرسي بفكر المعتزلة في مسائل رؤية الله في الآخرة والسّحر وآيات الجوارح وغير ذلك ، وهو أمر غير مستغرب ، إذ إن الشيعة يتفقون في عدد من القضايا مع أهل الاعتزال : ففي رؤية الله نراه ينفي إمكان وقوعها بالعين لأن ذلك يستلزم أن يكون الله حالاً في مكان معين يتجه إليه النظر ، وهذا محال على الله سبحانه . وهو مع الذين يحملون قوله تعالى[1] : « وجوه يومئذ ناضرة * إلى ربها ناظرة » على معنى النظر إلى نعيم

= ١٩٤) . وأعتقد أن تحول التقية على هذا النحو من مجرد رخصة إلى أن تكون أساسًا من أسس الدين لا يتم الدين إلا بها هو أمر لا يمكن للعقل ولا للضمير أن يهضمه . ومن هنا يمكننا أن نفهم سرّ الثورة العنيفة التي تناول بها هذه المسألة د. موسى الموسوي (المفكر الشيعي المتمرد) في كتابه « الشيعة والتصحيح » (ص ٥١ وما بعدها) .

(١) القيامة / ٢٢ ـ ٢٣ .

الجنة ، أو انتظار ثوابَ الله أو نيل الكرامة منه سبحانه ، أو قَصْر الرجاء والأمل عليه جل وعزّ ... وهكذا [١] . وبمثل ذلك التأويل يفسّر قوله تعالى عن نفسه : « بل يداه مبسوطتان » بأنه جواد منْعِم ، وينفى أن يكون لذكر اليد هنا معنى غير هذا[٢] . كذلك نراه يؤول قوله جل شأنه عن نفسه أيضاً : « ثم استوى على العرش » بأن معناه « استقرّ مُلْكه واستقام بعد خلق السماوات والأرض فظهر ذلك للملائكة . وإنما أخرج هذا على المتعارف من كلام العرب كقولهم: « استقر الملك على عرشه » إذا انتظمت أمور مملكته ، وإذا اختل أمر مُلْكه قالوا: « ثُلَّ عرشه » . ولعل ذلك الملك لا يكون له سرير ولا يجلس على سرير أبدا » ، وإن كان قد ذكر معه رأى مالكٍ القائل بأن «الاستواء معلوم ، والكيف مجهول ، والسؤال عن ذلك بدعة » على عادته فى إيراد الآراء المختلفة حتى لو لم يأخذ بها [٣] .

والعجيب أنه ، مع هذا التأويل لآيات الجوارح والاستواء على العرش ، قد أورد (ضمن ما أورد) فى تفسير « الكرسى » ما رُوِى عن علىّ من أن الكرسى يحمله أربعة أملاك : أحدهم فى صورة آدمى يدعو ويبتهل إلى الله طلبا للشفاعة والرزق للآدميين ، والثانى فى هيئة ثور يدعو الله ويطلب الشفاعة والرزق للبهائم ، والثالث على خلقة نسر ... ، والرابع على شكل أسد ...[٤]

---

(١) ٦ / ٢٩ / ١٢٨ ـ ١٣٠ . وانظر كذلك ٦ / ٢٧ / ٩٢ ، حيث أول قوله تعالى : «ويبقى وجه ربك » (الرحمن / ٢٧) إلى « ويبقى ربك الظاهر بأدلته ظهور الإنسان بوجهه » .

(٢) ٢ / ٦ / ١٤٢ ـ ١٤٥ ، ١٤٧ . وبالمثل يؤوّل « اليد » فى قوله عزّ من قائل : « يد الله فوق أيديهم » (الفتح / ١٠) بأن عقده سبحانه فى بيعة الرضوان فوق عقده أو بأن قوّته فى نصرة نبيه فوق نصرتهم إياه (٦ / ٢٦ / ٥٦ ـ ٥٧) .

(٣) ٣ / ٨ / ٧٤ ـ ٧٥ .

(٤) ١ / ٢ / ٣٠٢ ـ ٣٠٣ .

إلى آخر هذا الكلام الغريب الذى أستبعد استبعادا شديدا صدوره من على كرم الله وجهه ، وهو بالإسرائيليات أشبه . ولا أدرى كيف أورده الطبرسى وهو العقلانى الذى ينهج فى تفسير هذه النصوص نهج المعتزلة .

أما السحر فإنه ، كما يقول ، مجرد تخييل ، إذ هو إنما يقلب الشيء عن جنسه فى الظاهر فقط دون الحقيقة بدليل قوله تعالى عن موسى وسحرة فرعون[١] : « يُخَيَّل إليه من سحرهم أنها تسعى » . كما يؤكد أن الساحر لا يستطيع أن يقلب الإنسان حمارا مثلا أو يخترع شيئا لا وجود له ، وإلا لاستطاع السحرة أن يقلبوا الممالك ويستولوا على الكنوز المخبوءة دون أن يصيبهم أحد بمكروه . وكيف يستطيعون ذلك وهم أسوأ الناس حالا ؟ وبنفس القوة والحسم يرفض الأخبار التى تروى أن أحد اليهود قد سحر النبى حتى كان يُخَيَّل إليه أنه يفعل الشيء وهو لا يفعله ، أو أنه لا يفعله على حين أنه يفعله . وحجته أن ذلك لو صحّ لكان الكفار صادقين فى قولهم عنه كما جاء فى القرآن[٢] : « إنْ تتّبعون إلا رجلا مسحورا » . ثم إن النبى مُنَزَّه عن كل صفة من شأنها تنفير الناس منه [٣] . وغاية ما يمكن قبوله فى رأى الطبرسى من رواية لبيد بن الأعصم ، الذى قيل إنه سحر النبى (إن صحّت هذه الرواية أصلا) أن يكون ذلك اليهودى وبناته قد حاولوا ذلك مجرد محاولة لكنهم لم يفلحوا ، وأطلع الله نبيه على ما كانوا قد خبّأوه فى البئر ليكون آيةً له على صدق نبوته ،

---

(١) طه / ٦٦ .

(٢) الفرقان / ٨ .

(٣) ١ / ١ / ٣٨٤ ، ٣٩٨ - ٣٩٩ . وانظر أيضًا نفسيره لـ « النفاثات فى العقد » (٦ / ٣٠ / ٢٨٦ - ٢٨٧) ، حيث لا يخرج كلامه عما قاله هنا .

إذ هو نوع من الإخبار بالغيب . ويتساءل الطبرسى بحقٍّ قائلا : « كيف يجوز أن يكون المرض من فعلهم ، ولو قدروا على ذلك لقتلوه وقتلوا كثيرا من المؤمنين مع شدة عداوتهم ؟ » (١) . ومع ذلك فهو مع القائلين بأن العين تصيب وتضرّ مخالفا بذلك رأى الجُبّائى المعتزلى ومؤكدا أن المفسرين مجمعون عليه (٢) .

أما بالنسبة للفقه في تفسير الطبرسى فيبدو الميسَم الشيعى واضحًا فى عدد من قضاياه مثل تجويز نكاح المتعة وتحريم زواج المسلم بالكتابية والقول بأن الأنبياء يُورَثون كغيرهم من البشر ... إلخ : ففى الزواج المؤقت يرى أن قوله تعالى (٣) : « فما استمتعتم به منهن فآتوهن أجورهن فريضة » هو نكاح المتعة . وقد ذكر أسماء الصحابة والتابعين الذين كانوا يقولون بهذا الرأى ، ومنهم ابن عباس والسُّدِّىّ وابن سعيد وغيرهم ، كما أورد ما رُوى عن علىّ من أنه « لولا أن عمر قد نهى عن المتعة ما زنى إلا شقىّ » ، وما أُسْنِد إلى ابن الحصين من أن الرسول عليه السلام قد مات ولم تحرَّم المتعة حتى جاء عمر وفرض رأيه بشأنها ، بل أورد ما ذكره عمر نفسه فى رواية تقول : « مُتْعتان (يقصد متعة الحج ومتعة النكاح) كانتا على عهد رسول الله ﷺ حلالاً أنا أنهى عنهما» (٤) . ومعروف أن نكاح المتعة كان حلالاً فى صدر الإسلام ، لكن الخلاف فى حلِّيته الآن ، إذ يؤكد بعضهم أن النبى قد عاد فنهى عنه ، بينما يرى آخرون أنَه صلى الله عليه وسلم لم يفعل شيئا من ذلك . وأذكر بهذه المناسبة أن بعض

---

(١) ٦ / ٣٠ / ٢٨٥ _ ٢٨٦ . وقد رفض محمد عبده وسيد قطب مثلا فى تفسيرهما للقرآن أن يكون النبى قد سحر .

(٢) ٦ / ٢٩ / ٣٦ ، و٦ / ٣٠ / ٢٨٧ .

(٣) النساء / ٢٤ .

(٤) ٢ / ٥ / ٧١ _ ٧٣ .

المبعوثين إلى جامعات بريطانيا فى السبعينات كانوا يتساءلون عن مدى صحة الاستفادة فى بلاد الغرب من نظام زواج المتعة (مع الاحتراز من الإنجاب تجنبا لما يمكن أن ينشأ من مشاكل اجتماعية) ، إذ كانوا يرون أنه فى أسوإ الأحوال خير من الزنا ، الذى يقع فيه هناك بعض الشباب المسلم من غير المتزوجين أو ممن تركوا زوجاتهم فى أرض الوطن لسبب قهرى .

ذكرتُ هذا لأن علماء الشيعة لا يُحلّون أن يتزوج المسلم بكتابية إلا زواجًا مُتْعيًا . ذلك أنهم يُدْخلون أهل الكتابَ فى المشركين ، وما دام الله قد حرّم الزواج من المشركات فإن الزواج بالكتابيات يكون حراما أيضاً ، فضلا عن أنهم يؤولون « المحصنات من الذين أوتوا الكتاب » اللائى نصّت الآية الخامسة من المائدة على حِلّ زواج المسلمين بهن بأنهم اللائى دخلن فى الإسلام [(١)]. وهو تفسير غريبٌ جدا . إن الله سبحانه قد فرّق ما بين المشركة والكتابية فحرّم الزواج بالأولى وأحلّ زواج الثانية فى نص واضح لا لبس فيه ولا التواء . والعجيب أن الشيعة بعد هذا كله لا يحرّمون (كما ذكرت آنفا) الزواج بالكتابيات إلا إذا كان زواجا دائما ، وهو ما يعنى أنهم لا يجدون فى زواج المتعة بهن أى بأس . فأى تناقض هذا ؟ أليست المتعة هى أيضًا زواجا فى نظرهم ؟

ومشهورةٌ قصة فاطمة الزهراء مع أبى بكر عليهما رضوان الله حين قال لها إن الأنبياء عليهم السلام لا يورثون بما فيهم أبوها رسول الله ، فغضبت منه . والشيعة يقولون إن ما قاله الصدّيق رضى الله عنه غير صحيح ، ويسوقون الآيات القرآنية التى يدل ظاهرها على عكس ذلك مثل قوله تعالى على لسان زكريا عليه السلام يناجى ربه[(٢)] : « فَهَبْ لى من لَدُنْك وليًا * يرثنى ويرث من آل

---

(١) ٢ / ٦ / ٣٢ ـ ٣٣ .

(٢) مريم / ٥ ـ ٦ .

يعقوب » وكقوله عز وجل[١] : « وورِث سليمانُ داود » . صحيح أنه قد أورد تفسير من قال إن المقصود بالوراثة هنا وراثة النبوة والعلم والمُلْك ، لكنه عقّب على ذلك بأن هذا تفسير بخلاف الظاهر دون مسوِّغ ، إذ إن الميراث إذ ذُكِر فإن الذهن ينصرف في الحال إلى وراثة المال ، أما صرفه إلى العلم وما إليه فلا يكون إلا على سبيل المجاز . وأين الدليل هنا على أن معنى الميراث قد انتقل من الحقيقية إلى المجازيّة ؟[٢] وهو اجتهاد من الاجتهادات لا أستطيع أن أرفضه حتى لو كان الرأى الآخر أقوى منه ، ولا أراه يقدح فى إسلام من يقول به ، إذ الاجتهاد من حسنات الإسلام العظيمة ، حَضّ عليه الرسول وأكّد أن صاحبه مأجور بمشيئة الله حتى لو أخطأ .

وبعد ، فهذه جولة مع تفسير الطبرسى أرجو أن أكون قد وُفّقت فيما قلته خلالها . غفر الله لنا جميعا وهدانا إلى ما يؤلف بين القلوب والضمائر ، وأزال من النفوس إِحَنها ورواسبها .

---

(١) النمل / ١٦ .

(٢) ٤ / ١٦ / ١٢ ، و٥ / ١٩ / ٢٠٥ .

« الكشاف »

للزمخشري

(٤٦٧ هـ ـ ٥٣٨ هـ)

يقع هذا التفسير في نحو ألفي صفحة من القطع الكبير في أربعة مجلدات، مع مراعاة أنه يوجد على هامشه كتاب « الانتصاف فيما تضمه الكشاف من الاعتزال » لابن المنير (نشر دار انتشارات آفتاب بطهران) . وأول شيء أحب أن ألفت الانتباه إليه هو أن الزمخشري يجري على الطريقة التقليدية في التفسير، إذ يتناول السورة آية آية ، والآية جزءا جزءا . وهو عادة ما يفسر النص القرآني مباشرة ، فمثلاً عند قوله تعالى [1] : « لا تُدْرِكُه الأبصارُ ، وهو يُدْرِكُ الأبصارَ، وهو اللطيفُ الخبيرُ » يقول : « البصر : هو الجوهر اللطيف الذي ركبه الله في حاسة النظر ، به تدرك المبصرات . فالمعنى أن الأبصار لا تتعلق به ولا تدركه لأنه متعال أن يكون مُبْصَرًا في ذاته لأن الأبصار إنما تتعلق بما كان في جهة أصلاً أو تابعًا كالأجسام والهيئات . «وهو يدرك الأبصار» : وهو لِلُطف إدراكه للمدركات يدرك تلك الجواهر اللطيفة التي لا يدركها مُدْرِك . «وهو اللطيف» يلطف عن أن تدركه الأبصار ، «الخبير» بكل لطيف ، فهو يدرك الأبصار لا تلطف عن إدراكه . وهذا من باب اللطف »[2] ولعل القارئ لاحظ كيف أن الزمخشري أحيانًا ما يُدْخِل تفسيره بين كلمات القرآن وعباراته بحيث يبدو الكلام متصلا لا أنه نصٌ وتفسيره ، وذلك من أول قوله تعالى : «وهو اللطيف» إلى آخر النصّ . وهو عكس الطبري ، الذي يكثر من استعمال كلمة « يقول » بعد كل كلمة أو جملة قرآنية يفسّرها ، بمعنى أن كلام الله سبحانه هو كذا وكذا ، فيحس القارئ حينئذ أنه يسير في طريق وعر .

الزمخشري عادة ما يفسر النص القرآني مباشرة إذن ، ومع ذلك فإنه أحيانا ما يسوق بعض الروايات . وهذه الروايات قد تكون خاصة بأسباب النزول ، وقد تكون متعلقة بتفسير الآية ، وإن كان هذا النوع الأخير قليلا . ومن الروايات

(١) الأنعام / ١٠٣ .

(٢) ٢ / ٤١ - ٤٢ .

أيضاً ما يعرض لفضائل السورة أو آية بعينها(١) . كذلك قد تكون الرواية حديثاً أو خبرا عاديا يرجع إلى فترة تاريخية قبل الإسلام أو بعده .

• والملاحظ على هذه الروايات بوجه عام شيئان : أولهما أن الزمخشرى ، رحمه الله ، لا يذكر سلسلة الإسناد بل يسوق الرواية مباشرة ممهدا لها فى بعض الأحيان بكلمة « روى » أو « قيل » أو ما أشبه ، وإن كان فى العادة يذكر الصحابى الذى نقل عنه الحديث . وفى بعض المرات ، وهو قليل ، نجده يذكر معه التابعى الذى روى عنه كما فى الحديث الذى أورده « عن عكرمة عن ابن عباس أن صفية بنت حُيَىّ أتت رسول الله ﷺ فقالت : إن النساء يعيّرننى ويقلن : يا يهودية بنت يهوديين ... »(٢) . وثانيهما أنه فى حالة وجود روايات متعددة نراه لا يبدى رأيه فيها عادة ، إلا أنه قد يستخدم مع الروايات التى تلى الرواية الأولى كلمة « قيل » ، التى تدل على التمريض ، وذلك على عكس الطبرى ، الذى رأيناه ينصّ نصّاً على الرواية أو الروايات التى يرى أنها تتضمن أفضل فهم للآية، أو أقرب أسباب النزول إلى الإقناع ، أو على الأقل أكثرها مناسبة للسياق .

ومع ذلك فإن الزمخشرى فى بعض الأحيان قد يتشكك أو يرفض حديثًا نبوياً : تارة مع التوضيح والتعليل ، وتارة دون ذلك . فمن الأول أنه ، فى تفسير قوله تعالى(٣) : « وإنى أعيذها بك وذريتها من الشيطان الرجيم » ، يورد حديث « ما من مولود يولد إلا والشيطان يمسّه حين يولد فيستهلّ صارخًا من مسّ الشيطان إياه إلا مريم وابنها » ، ثم يعلق بقوله : « الله أعلم بصحته » ، وهو

(١) انظر مثلاً ١ / ٣٨٦ ، حيث يورد روايات فى فضل آية الكرسىّ . أما بالنسبة لأحاديث فضائل السّوَر فإن العلماء المحققين لا يأخذون بها - على أن ليس معنى كلامى هذا أننى أنكر فضل القرآن سورة سورة ، ولكنى أنبّه على قيمة هذه الأحاديث فى حد ذاتها فى نظر العلماء المحققين .

(٢) ٣ / ٥٦٦ .

(٣) آل عمران / ٣٦ .

ما يفيد تشككه فيه . ثم يسارع إلى التعقيب على ذلك بأنه « إن صح فمعناه : أن كل مولود يطمع الشيطان فى إغوائه إلا مريم وابنها، فإنهما كانا معصومين، وكذلك كل من كان فى صفتهما كقوله تعالى : « لأُغوينّهم أجمعين * إلا عبادك منهم المخلَصين » . واستهلاله صارخا من مسّه تخييل وتصوير لطمعه فيه كأنه يمسه ويضرب بيده عليه ... وأما حقيقة المسّ والنخس كما يتوهم أهل الحشو فكلاّ . ولوسلّط إبليس على الناس ينخسهم لامتلأت الدنيا صراخا وعياطا »[1]، وهذا موقف اعتزالى معروف .

ومن هذا أيضًا أنه ، بعد أن يورد حديث الخاتم والشيطان وعبادة الوثن فى بيت سليمان ، يعقب عليه بقوله : « والله أعلم بصحته » . وبعد أن يسوق الخبر يقول : « ولقد أبى العلماء المتقنون قبوله ، وقالوا : هذا من أباطيل اليهود. والشياطين لا يتمكنون من مثل هذه الأفاعيل ، وتسليط الله إياهم على عباده حتى يقعوا فى تغيير الأحكام وعلى نساء الأنبياء حتى يفجروا بهنّ قبيح . وأما اتخاذ التماثيل فيجوز أن تختلف فيه الشرائع ... وأما السجود للصورة (أى للتماثيل) فلا يظنّ بنبى الله أن يأذن فيه ، وإذا كان بغير علمه فلا عليه»[2]. ومن الطبيعى أن يشمّر الزمخشرى فى مثل هذه الرواية عن ساعديه للدفاع عن أحد أنبياء الله ضدّ هذا السخف الذى يصل إلى حدّ التجديف أو يكاد ، وهو ما تنبّه إليه أيضاً د. مصطفى صادق الجوينى[3].

أما الثانى فمنه حكمه على أحد الأحاديث بأن الصنعة عليه ظاهرة ، ولكن دون أن يفصّل الحكم، إذ قال عند تفسير قوله تبارك وتعالى[4]: « ومريم

(١) ١ / ٤٢٦ .

(٢) ٣ / ٣٧٤ ـ ٣٧٥ . وانظر كذلك مناقشته لحديث تفضيل الله بنى آدم على الملائكة فى ٢/ ٤٥٩ .

(٣) انظر كتابه « منهج الزمخشرى فى تفسير القرآن وبيان إعجازه » / ط ٣ / دار المعارف (سلسلة « مكتبة الدراسات الأدبية » / العدد ٩) / ١٦٢ ـ ١٦٤ .

(٤) التحريم / ١٢ .

ابْنَةَ عِمْرانَ ، التي أَحْصَنَتْ فَرْجَها ... » : « وأما ما رُوِىَ أن عائشة سألتْ رسولَ الله ﷺ : كيف سمّى الله المسلمة (تعنى مريم) ، ولم يُسَمِّ الكافرة (تعنى امرأة نوح وامرأة لوط) ؟ فقال : بغضاً لها . قالت : وما اسمهما ؟ قال: اسم امرأة نوح : واعلة ، واسم امرأة لوط : واهلة » فحديثُ أثر الصنعة عليه ظاهر بيِّن ... وأبى الله إلا أن يجعل للمصنوع أمارة تنم عليه . وكلام رسول الله ﷺ أحكم وأسلم من ذلك » [1]، هكذا من غير أن يبين لنا أمارات الصنعة فى هذا الحديث . صحيح أنه قال ، فيما بين ذلك ، إن الله تعالى « قد سمّى ... جماعة من الكفار بأسمائهم وكنّاهم ، ولو كانت التسمية للحبّ وتركها للبغض لسمّى « آسية » وقد قرن بينها وبين « مريم » فى التمثيل للمؤمنين ». ولكن ذلك لا يبين لنا ، برغم هذا ، أمارات الصنعة التى يراها ، رضى الله عنه ، فى الحديث .

ومن رواياته ، كما سبق أن أشرت ، روايات لا تتعلق بسبب نزول الآية أو تقدم رأيًا لأحد المفسرين بل تدور حول حكاية أو حكمة قالها أحد الصوفية أو العلماء مما يتعلق بمعنى الآية . ومن ذلك أنه ، عند تفسيره لقول الحق جل وعلا [2] : « إن مَثَلَ عيسى عِنْدَ الله كمثل آدمَ : خَلَقَهُ من ترابٍ ، ثم قال له : « كُنْ » ، فيكون » ، قد أورَد « عن بعض العلماء أنه أُسِرَ بالروم فقال لهم : لم تعبدون عيسى ؟ قالوا : لأنه لا أب له . قال : فآدم أولى لأنه لا أبوين له . قالوا : كان يحيى الموتى . قال : فحزقيل أولى لأن عيسى أحيا أربعة نفر ، وأحيا حزقيل ثمانية آلاف . فقالوا : كان يبرئ الأكمه والأبرص . قال : فجرجيس أولى لأنه طُبِخ وأُحْرِق ثم قام سالمًا »[3] . إن هذه الرواية تعطى لفهم الآية

(١) ٤ / ١٣٣ .

(٢) آل عمران / ٥٩ .

(٣) ١ / ٤٣٣ . وانظر ما ذكره عن الفضيل بن عياض (٢/ ٣٥٧) عند تفسير قوله تعالى : « والذين يَصِلون ما أمر الله به أن يوصَل » (الرعد / ٢١) وما أورده عن شقيق البلخى ومالك بن دينار بنفس الجزء (ص ٧١ ، ٧٤) ، وكذلك هذه الحكاية التى ساقها =

عمقًا أبعد وتُشِيع في تفسير الزمخشري رِبًا وحياة لأن النفس الإنسانية تتشوق إلى الحكايات ، ومن هنا كان أثرها الطيب في تثبيت الفكرة المراد نشرها أو الدرس المراد تلقينه .

إلا أن ثمة بعض المآخذ على الزمخشري : أولها وأهونها شأنًا أنه قد يشتغل بإيراد ما لا يقدم ولا يؤخر ، مثل الروايات التي تدور حول نوع البضاعة المزجاة التي حملها إخوه يوسف معهم إلى مصر والتي يورد منها أربعًا [١] ، والرواية التي تتحدث عمّا يسمى بعصيّ الأنبياء وأنها كانت عند شعيب عليه السلام ، وكيف اختار موسى عليه السلام منها عصًا كانت لآدم هبط بها من الجنة حتى وقعت إلى شعيب ... إلخ [٢] ، أو تلك التي تدور حول تعلم قارون الكيمياء على يد موسى واستخدامه إياها في تحويل المعادن الخسيسة إلى ذهب نضَار حتى أصبح أغنى أغنياء عصره [٣] ، أو هذه الروايات التي تنقل لنا اختلاف العلماء في عدد أصحاب السفينة الذين ركبوا مع نوح فنجوا : ما بين ثمانية وسبعين مقسمين بالتساوي ذكوراً وإناثاً ، وعشرة : خمسة وخمس ، وثمانية هم نوح وأهله وبنوه الثلاثة [٤] .

وثاني هذه المآخذ أنه ، رحمه الله ، قد يورد في تفسير نزول آية من الآيات ما يستبعد تمامًا وقوعه من الصحابي المذكور في الرواية . إن الصحابة ، عليهم

= عند تفسير قوله تعالى : « فكيف تتقون إن كفرتم يومًا يجعل الولدان شيبًا ؟ » (المزمل / ١٧) ، إذ قال : « وقد مرّ بي في بعض الكتب أن رجلاً أمسى فاحم الشعر كحنك الغراب ، وأصبح وهو أبيض الرأس واللحية كالثغامة ، فقال : « رأيت القيامة والنار في المنام ، ورأيت الناس يقادون في السلاسل إلى النار ، فمن هول ذلك أصبحت كما ترون » (٤ / ١٧٨) .

(١) ٢ / ٣٤٠ .

(٢) ٣ / ١٧٤ .

(٣) ٣ / ١٩١ .

(٤) ٣ / ٢٠٠ .

رضوان الله، بشر من البشر ، وكونهم مثلاً عليا فى حسن الخلق أو نبل النفس أو الإيثار والتضحية بالروح والمال والولد ، أو فى الجرأة وقول الحقّ وتحمل العذاب فى سبيله لا يعنى أنهم كانوا مبرئين من كل نقص ، بيد أن العقل الذى يعتز به الزمخشرى، ونعتز نحن معه به أشد الاعتزاز ، لا يستطيع أبداً أن يهضم بسهولة أن يقال إن قوله تعالى[١] : « أَفَرَأَيْتَ الذى تولّى ﴿﴾ وأَعطَى قليلا وأكْدى[٢] * أعنده علْم الغيب فهو يرى ؟ أم لم ينبأْ بما فى صحف موسى * وإبراهيمَ الذى وَفّى * ألا تزر وازرةٌ وزْرَ أخرى * وأن ليس للإنسان إلا ما سعى * وأن سَعْيَه سوف يُرَى * ثم يجزاه الجزاءَ الأوفى * وأن إلى ربِّك المنتهي * وأنه هو أضْحَكَ وأبكى * وأنه هو أمات وأحيا * ... * وأن عليه النّشْأَةَ الأُخرى * وأنه أهلك عاداً الأولى * وثمودَ فما أبقى * وقومَ نوح من قبلُ . إنهم كانوا هم أظْلَمَ وأطغى * ... * ... * فبأى آلاء ربك تتمارى ؟ * هذا نذير من النُّذر الأولى * أزفَت الآزفةُ * ... * أفمن هذا الحديث تعْجَبون * وتَضْحَكُون ولا تبْكون * وأنتم سامدون ؟ * فاسْجُدوا لله واعبدوا » قد نزل فى عثمان . قال الزمخشرى : « رُوِىَ أن عثمان ، رضى الله عنه ، كان يعطى ماله فى الخير ، فقال له عبد الله بن سعد بن أبى سرح ، وهو أخوه من الرضاعة : يوشك ألاّ يبقى لك شىء. فقال : عثمان : إن لى ذنوبًا وخطايا ، وإنى أطلب بما أصنع رضا الله تعالى وأرجو عفوه. فقال عبد الله : أعطنى ناقتك برحلها وأنا أتحمل عنك ذنوبك كلها ، فأعطاه وأشهد عليه وأمسك عن العطايا ، فنزل . ومعنى «تولى» (يقصد الزمخشرى قوله تعالى : « أفرأيت الذى تولى ... ؟ ») : ترك المركز يوم أُحُد ، فعاد عثمان إلى أحسن من ذلك وأجمل» [٣]. ورَفْضُ العقل هذه الرواية بشدة

---

(١) النجم / ٣٣ ـ ٦٢ .

(٢) الملاحظ أن الزمخشرى قد ساق سبب النزول عقب هذه الآية ، ولكننى مضيت فسقت الآيات الباقية من السورة لأن الآيات كلها مرتبطة معاً نحواً ومعنى .

(٣) ٤ / ٣٣ .

وعنف يقوم على أساس أن عثمان رضى الله عنه لم يُعْهَد فيه يومًا بُخلٌ ولا خوف على المال. ولقد كان ، رضى الله عنه أعظم الرضا ، من السّباقين إلى إنفاق الآلاف فى سبيل الخير والإسلام ، فكيف يقال إن عبد الله بن سعد قد سوّل له أن يمسك ماله فلا ينفقه فى المكرمات وهو الأريحىّ الكريم ؟ وانظر بالله عليك المدخل الذى دخل منه ابن سعد إلى نفسه، فإنه مدخل سخيف لا يليق أن يجوز على عثمان ، الذى لا يمكن أن يكون بهذا التدنىّ فى الفهم والغباء ، وبخاصة أن كثيراً من السّور التى سبقت سورة « النجم » فى النزول تحضّ على الإنفاق فى سبيل الله ، وتتوعد الأشحاء الممسكين ، وتجعل مساعدة الفقراء والمحتاجين على رأس سبل الفوز بالجنة وكرامة القرب من الله تعالى فى دار نعيمه[1] . لقد كان عثمان ، رضى الله عنه ، حييًا ضرِب به المثل فى الحياء ، وهذا التصرف منه لا يتناسب مع ذلك الخلق الكريم . ثم أكان الرسول يرضى به زوجاً ، لا لابنة واحدة من بناته ، بل لاثنتين منهن رضى الله عنهن جمعاوات ، لو كان بهذه العقلية التى تنخدع بمثل هذا السخف والهراء؟ وهبه فاته عليه الصلاة والسلام ذلك ، ألم يكن إصهار عثمان له عليه السلام من شأنه أن يغير هذه العقلية ؟ كذلك فإن سورة « النجم » ، بما فيها الآيات التى زعِم أنها نزلت فى حق عثمان (رضى الله عنه كفاء ما قدم للإسلام وأنفق فيه من أموال) ، مكية ، والزمخشرى نفسه لا يشاحّ فى هذا، فقد نصّ فى أول السورة على مكيتها ، فكيف يقال إن « تولّى » تشير إلى توليه، عليه رضوان الله ، يوم أحدٍ ، ولم تكن ثمة أُحد بعد ؟ ثم لو صحّ هذا ، وهو غير صحيح بالمرة ، فكيف صمت الرسول عليه الصلاة والسلام فلم ينبه

---

(١) من السور التى نزل قبل « النجم » سورة « العلق » و « القلم » و « الضحى » و « المسد » و « الليل » و « الفجر » و « الماعون » ، وهى تحوى هذه الدعوة الكريمة وتتهدد القساة القلوب الباخلين بأموالهم . انظر مثلا « مقدمتان فى علوم القرآن » لابن عطية وآخر مجهول/ نشر آرثر جفرى / مكتبة الخانجى / ١٩٧٢م / ٨ ، ١١ ، ١٤ .

صهره إلى الخديعة التى أوقعه فى حبالها عبد الله بن سعد ؟ وأخيراً فإن سياق الآيات حتى نهاية السورة يدل بقوة على أن الكلام موجه لأحد الكفرة ممن لا يؤمنون بالله ولا باليوم الآخر ولا يصدّقون بدعوة محمد بل يتخذونها هزواً ، فإن اللهجة فيها عنيفة غاية العنف ، وهو ما يصدق على السورة كلها التى تخاطب (كما هو واضح) الكفار من أولها إلى آخرها[1]. قد يقال إن الزمخشرى قد ساق الرواية بلفظة « روى » على البناء للمجهول . وهذا صحيح، ولكن علينا أن نلاحظ أنه ، رحمه الله ، لم يورد غيرها ولم يحاول الردّ عليها ولو ردًا خاطفًا . كذلك فإنه (كما نعرف) معتزلى يعلى من شأن العقل (وهو ما نحمده لهذه الطائفة ، وإن أخذنا عليهم مغالاتهم فى ذلك) ، فأين كان العقل عند إيراد هذه الرواية ؟ بل لِمَ أوردها أصلاً ؟ إن الرواية التى تقول إن المقصود فى هذه الآيات هو الوليد بن المغيرة هى الأولى بالقبول[2]. والغريب ، بعد هذا كله ، أن ابن المنيّر ، الذى يعترض عليه فى ما هو أقلّ من ذلك كثيراً ، يسكت هنا فلا يعقب بشىء .

ومأخذ ثالث هو هذه الروايات التى اصطُلح على تسميتها بالإسرائيليات والتى لا أدرى كيف تسربت إلى تفسيره ، وهو الذى يحكّم العقل ويرفض به ما هو أهون منها بكثير . خذ مثلاً ما قاله عن إبليس والجنة من أنه « روى أنه أراد الدخول فمنعته الخَزَنة ، فدخل فى فم الحية حتى دخلت به وهم لا يشعرون»[3] مما هو بأساطير الوثنية الهندية والإغريقية أشبه . ومع ذلك فهذا ،

(١) سبق أن درسنا هذه السورة فى كتابنا « مصدر القرآن ـ دراسة لشبهات المستشرقين والمبشّرين حول الوحى المحمدى » / ٣٦ وما بعدها . ويمكن للقارئ أن يرجع إليها هناك .

(٢) انظر مثلاً تفسير البيضاوى فى سبب نزول هذه الآيات . هذا ، وأخشى أن يكون صنيع الزمخشرى هنا سببه الرغبة فى إرضاء العلويين متمثّلين فى أمير مكة ابن وهّاس العلوى ، الذى ألّف مفسرنا « الكشاف » بإشارة منه (انظر فى علاقته بابن وهّاس وتأثيرها عليه د. مصطفى الصادق الجوينى /منهج الزمخشرى فى تفسير القرآن وبيان إعجازه/ ١٥١ ـ ١٥٢).

(٣) ١ / ٢٧٤ .

فيما يبدو ، قليل ، إلا أننا كنا نتوقع منه ، مادام قد اتخذ العقل هادياً له ، أن ينزه تفسيره عنه . إنه إذا كانت الجنة قد حرِّمت على إبليس فلا هو ولا كل أبالسة الأرض وحيّاتها كانوا قادرين على التحايل على هذا التحريم الإلهى ويبدو لى ، والله أعلم ، أن الذين رووا هذه الرواية ونقلها الزمخشرى عنهم إنما أرادوا أن يتفادوا التعارض مع قوله تعالى لإبليس [١] : « فاهبط منها ، فما يكون لك أن تتكبّر فيها . فاخرج ، إنك من الصّاغرين » وقوله له أيضا [٢] : «اخرج منها مذؤوماً مدحوراً » ظنّاً منهم أن المراد : « اهبط من الجنة واخرج منها » ، ومن هنا أجهدوا أنفسهم بحثاً عن مخرج من هذا التعارض ، إذ كيف خرج إبليس من الجنة ثم استطاع أن يكلم آدم وحواء ويوسوس لهما ويغويهما وقد كانا لا يزالان فيها ؟ والحقيقة أن الضمير فى « منها » من قوله عز من قائل : « اهبط منها » و « اخرج منها » لا يعود ، فى رأيى ، على الجنة ، إذ لم يكن قد تقدم ذكر لها حتى يقال إن الضمير يعود عليها ، وإنما هو يعود إلى المنزلة التى كان فيها إبليس . ألم يكن مع الملائكة (وإن لم يكن من جنسهم) بدليل استثنائه فى كل مرة منهم حين أطاعوا أمر الله بالسجود لآدم وعصى هو ؟ ويكون المعنى حينئذ : إن هذه المنزلة التى أنت فيها هى منزلة المطيعين طاعة مطلقة ، ولا يحق لأى عاصٍ متكبر أن يبقى فيها لحظة واحدة . ويكون الهبوط هو التدنّى من تلك المكانة السامية إلى محاولة الإيقاع بآدم وبذريته من بعده فى حبائل الشرّ . ولقد أفلتت من الزمخشرى ، رحمه الله ، عبارة يمكن ، مع حذف نصفها الأخير ، أن تؤدى إلى هذا التفسير ، إذ قال ، رحمة الله عليه ، فى تفسير قوله تعالى : « فاهبط منها » : « فاهبط منها : من السماء ، التى هى مكان المطيعين من الملائكة (إلى هنا ، والكلام معقول) ، إلى الأرض ، التى هى مقر العاصين المتكبرين من الثّقَلين (هذا التفسير ممّا حمل على العبارة حملاً ، إذ لم يكن ثمة كلام بعد عن الطرد من

---

(١) الأعراف / ١٣ .

(٢) الأعراف / ١٨ . ومثله قوله تعالى فى سورة « الحجر » / ٣٤ : « قال : فاخرج منها ، فإنك رجيم » .

الجنة والهبوط إلي الأرض ، بل كان ذلك مع طرد آدم وحواء من جنة الخلد والمُلْك الذى لا يبلى) »[1] .

فإذا انتقلنا إلى القراءات فإننا نجد الزمخشرى هنا أيضًا ينصّ على القراءات المختلفة من غير أن يورد سلاسل إسنادها . ومع ذلك فكثيراً ما يذكر اسم صاحب القراءة ، وربما ربط بين القراءة واللغة من لغات العرب كما فعل عند إشارته لقراءة زيد بن على « طغيان » بالكسر بدلاً من الضم ، وذلك فى قوله تعالي[2] : « ونمدُّهم فى طغيانهم يعمهون » ، إذ قال إنهما لغتان ، وإن لم يسم القبائل التى تنطق بكل[3] . كذلك يلاحظ أنه عادة ما ينص على هذه القراءات فى سرعة وإيجاز ، وربما أيضًا من غير أن يبدى رأيه . ومع ذلك فقد يذكر سبب استحبابه لهذه القراءة أو تلك أو رفضه لها ، وقد يشير إلى إشكالها ويحاول أن يبحث له عن توجيه : فمثلاً فى قوله تعالى عن زوجة أبى لهب[4] : « وامرأته حمّالَةَ الحطب » يقول الزمخشرى إنه يستحب قراءة « حمّالَةَ » بالنصب على تقدير أن ذلك شتم لتلك المرأة التى يعدُّ شتمها عملاً طيبًا يتقرّب به إلى الله ورسوله[5] . وفى قوله تعالى[6] : « يا أيها الناس ، اعبُدوا ربّكم الذى خلقكم والذين منْ قَبْلكم » يورد قراءة منسوبة لزيد بن على هي « والذين مَنْ قبلَكم » (بجعل حرف الجر : « مِن » اسمًا موصولاً : « مَن » ، ويكون عندنا بذلك اسمان موصولان متتابعان هما : « الذين » و « مَن ») ، ثم

---

(١) ذكر د. أحمد محمد الحوفى أن الزمخشرى كثير التمحيص للأخبار والروايات حرصًا منه على الدقة ونقاء العقيدة من شوائب الإسرائيليات والأساطير ، ثم قدّم أمثلة على ذلك فى كتابه عن هذا المفسّر العظيم ، لكنه عاد وأضاف فى نهاية كلامه فى هذه المسألة أنه ، رحمه الله ، قد ذكر فى تفسيره مع ذلك بعض هذه الإسرائيليات : أحيانا مع التقديم لها أو التعقيب عليها ببطلانها ، وأحيانا من غير إبداء رأيه فى ذلك (انظر كتابه « الزمخشرى » / دار الفكر العربى/ ١٩٦٦م / ٢٣٦ ـ ٢٣٩) .

(٢) البقرة / ١٥ .

(٣) ١ / ١٨٩ .

(٤) المسد / ٤ .

(٥) ٤ / ٢٩٧ .

(٦) البقرة / ٢١ .

يعقب عليها بأنها قراءة مُشْكلة ، ولكنه لا يكتفي بذلك بل يحاول ، رغم إشكالها ، أن يجد لها وجهاً فيقول إن « مَنْ » هي تأكيد لـ « الذين » مستشهداً على ذلك ببيت من الشعر لجرير وقائساً له على دخول لام الإضافة بين المضاف والمضاف إليه في قولهم : « لا أبَا لَك »[(١)]. وقد تكون القراءة مشهورة ، لكنها مُشكلة عنده رغم هذا كما في قوله سبحانه[(٢)] : « حَقيق عَلَى ألاَّ أقول على الله إلا الحقَّ » ، إذ إنه ، فيما هو واضح من توجيهه لهذه القراءة ، يرى أن أصلَ الكلام هو « حقيقٌ عليَّ ألا أقول على الله إلا الحقّ » ، فقول الحق هو الحقيق على موسى لا العكس[(٣)].

وهو قد يرد قراءة لأنها تهبط بالنص القرآني المعجز إلى درجة الركاكة السمجة كما فعل مع قراءة ابن عامر : « وكذلك زُيِّن لكثير من المشركين قَتْلُ أَوْلادَهم شركائهم »[(٤)]، التي يقول إنها « شيء لو كان في مكان الضرورات ، وهو الشعر ، لكان سمجا مردوداً ... ، فكيف به في الكلام المنثور؟ فكيف به في القرآن المعجز بحسن نظمه وجزالته ؟ ». ثم يمضي فيبين السبب الذي حدا بابن عامر إلى هذه القراءة ، وهو أنه رأى في بعض المصاحف «شركائهم» مكتوبة بالياء[(٥)]. ويرتبط بهذا أنه كثيرا ما يفرق بين قراءتين في قوة المعنى على أساس بلاغي . ومن ذلك أن قراءة الجماعة : « كشجرة طيّبة أصلها ثابت » هي في نظره أقوى معنى من قراءة أنس : « شجرةٍ طيبةٍ ثابتٍ أصلها »، لأن صفة « ثابت » في القراءة الأخيرة ، وإن كانت تصف في الواقع

---

(١) ١ / ٢٢٨ - ٢٢٩ ، وانظر توجيهه للقراءة الركيكة : « وما هم بضارِّى به من أحد إلا بإذن الله » بحذف نون « ضارِّين » ، وهي قراءة الأعمش (١ / ٣٠١ - ٣٠٢) .

(٢) الأعراف / ١٠٥ .

(٣) انظر محاولاته في توجيه هذه القراءة المشكلة في نظره في ٢ / ١٠٠ - ١٠١ .

(٤) الأنعام / ١٣٧ .

(٥) ٢ / ٥٤ .

كلمة « أصلها» ، هي من الناحية النحوية صفة لـ « شجرة » مما يُضْعِف من ارتباطها بموصوفها[١] .

وفي أحيان أخرى نراه ، بدلاً من إبداء رأيه هو ، يسوق لنا رأى أحد العلماء في قراءة ما كما صنع مع قراءة من قرأ « الشِّيَرة » بدلا من «الشَّجَرة» في قوله تعالى[٢] : « ولا تَقْرَبا هذه الشَّجَرة » ، إذ ينقل عن أبي عمرو بن العلاء كراهيته لهذه القراءة ، وإن لم يذكر لنا السبب[٣] . وهو ما يفعله هو نفسه في بعض الأحيان كما هو الحال مع قراءة « عَسِيتُم » ، التي يقول عنها إنها ضعيفة ثم لا يبين لنا الأساس الذي أقام عليه هذا الحكم[٤] ، وذلك في قوله تعالى[٥] : « قال : هل عَسِيتُم إن كُتِبَ عليكم القتال ألاّ تُقَاتلوا ؟ » . ومثل ذلك حكمه على قراءة : : «فأصبحوا لا تُرَى إلا مساكنهم» بأنها ليست بالقوية من غير أن يذكر السبب[٦] .

وهو في ذلك كله يرى أن الرواية في القراءات هي الحاكم ، فقد تصحّ لغويًا قراءة ما ، وبرغم ذلك لا تُقْبَل لأنها لم تأت بها رواية[٧] . على أن ثمة نقطة جديرة بالبحث هنا ، وهي أنه ، رحمه الله ، قد ينص على قراءة تخالف الرسم العثماني ، ومع ذلك لا يعقب عليها ، كما حدث عند إشارته إلى قراءة «ندًا» بدلاً من « أنداداً » في قوله تعالى[٨] : « فلا تَجْعَلُوا لله أَنْدَاداً »[٩] ،

---

(١) ٢ / ٣٧٦ (والآية هي الرابعة والعشرون من سورة إبراهيم) .
(٢) البقرة / ٣٥ .
(٣) ١/ ٢٧٣ .
(٤) ١ / ٣٧٨ .
(٥) البقرة / ٢٤٦ .
(٦) ٣ / ٥٢٤ (والآية هي الخامسة والعشرون من سورة « الأحقاف ») .
(٧) ٣ / ٨٧ .
(٨) البقرة / ٢٢ .
(٩) ١ / ٢٣٧ ، وقد نسبها إلى محمد بن السميفع .

وكما حدث أيضاً عند إيراده قراءة عبد الله[١] : « ما نُنْسِكَ من آية أو ننسخها » بدل « ما ننسخ من آية أو نُنْسِها »[٢] . كذلك فإنه كثيراً ما يشير إلى مصاحف الصحابة المختلفة وما فيها من غير تعقيب كما هو الحال فى إشارته إلى أن مصحف عبد الله يضيف إلى النص المتواتر فى قوله تعالى[٣] : «وتكتموا الحقَّ وأنتم تعلمون » العبارة التالية : « تكتمون : بمعنى كاتمين »[٤] . وإذا كنا نرى فى هذه الزيادة لوناً من التفسير للآية فقد كان على الزمخشرى أن يوضح لنا هو سرّ هذه الزيادة ، وبخاصة أنه يرفض تقدير «مِنْ نَفسى» بعد قوله تعالى[٥] : «إن الساعة آتية أكاد أُخْفيها » قائلا إن من يقدّرون هذه العبارة قد غرهم ورودها فى مصحف أبىّ . وهو يرفض هذا التقدير لأنه لا دليل فى الكلام عليه[٦] ، فما القول إذن ؟ وعكس ذلك ما أورده من أن أبيًا وعبد الله ، رضى الله عنهما ، كانا يقرآن : « هو الله أحد » من غير « قُلْ : »[٧] . ليس هذا فقط ، بل إنه فى موضع آخر يقول إن فى مصحف عثمان : « إن ربّك هو الخالقُ (بدلاً من «الخلاّق» ، وهى القراءة المشهورة) العليم »[٨] . ومع ذلك فقد أشار ، مرة على الأقل ، إلى أن إحدى القراءات موجودة فى « بعض المصاحف » : هكذا مبهمة

---

(١) البقرة / ١٠٦ .

(٢) ١ / ٣٠٣ (والآية هى السادسة بعد المائة من سورة البقرة) . وانظر فى شروط القراءة الصحيحة وحكم ما تخلف فيه شرط من هذه الشروط ، وبخاصة شرط موافقة الرسم العثمانى، السيوطى / الإتقان فى علوم القرآن / ط٤ / مصطفى البابى الحلبى / ١٣٩٨هـ ـ ١٩٧٨م / ١/ ٩٩ ـ ١٠٢ .

(٣) البقرة / ٤٢ .

(٤) ١ / ٢٧٧ .

(٥) طه / ١٥ .

(٦) ٢ / ٥٣٢ .

(٧) ٤ / ٢٩٨ .

(٨) ٢ / ٣٩٧ (والآية هى السادسة والثمانون من سورة « الحجر ») .

من غير تعيين أصحابها (١). ومع ذلك فقد ذكر فى أحد المواضع أن « الواو » التى يبتدئ بها قوله تعالى(٢): « ويقول الذين آمنوا: أهؤلاء الذين أقسموا بالله جَهْدَ أيمانهم إنهم لمعكم ؟ » غير موجودة « فى مصاحف مكة والمدينة والشام » هكذا تحديداً (٣). كذلك ففى موضع آخر نراه يصف قراءة ما بأنها « قراءة رسول الله ﷺ وعمر بن الخطاب»، وهو ما قد يوحى بأنه قد كانت لرسول الله قراءات ولغيره من الصحابة قراءات أخرى ، مع أن كل القراءات إنما أُخِذَت منه ﷺ ، وذلك فى قوله تعالى : « صِراطَ الذين أنْعَمْتَ عليهم غَيْرِ المَغضوب عليهم» ، إذ ذكر أن « غير » قد قرئ بالنصب على الحال(٤)، وهو ما دفع ابن المنيِّر إلى التعليق بقوله : « قوله : وهى قراءة رسول الله ﷺ ، قيل : أى عادته قبل العرضة الأخيرة ، وإلا فكل القراءات قراءته. وقيل : كل واحدة من السبع المتواترة تُنْسَب إلى واحد من الأئمة لاشتهاره بها وتفرده فيها بأحكام خاصة فى الأداء ، وأما غيرها فإذا ظهر فيها أمر الرواية ولم يشتهر بها أحد تُنْسَب إلى النبى ﷺ، ولا يلزم من ذلك اعتياده بها ، وهذا أولى »(٥).

---

(١) ٢ / ٣٤٩ ، وذلك فى قوله تعالى : « وفى الأرض قطع متجاورات » ، الذى يذكر أنه مكتوب فى « بعض المصاحف » هكذا : « قطعًا متجاورات » (والآية هى الرابعة من سورة « الرعد ») .

(٢) المائدة / ٥٣ .

(٣) ١ / ٦٢٠ .

(٤) ١ / ٧١ .

(٥) الموضع السابق فى الهامش . وانظر تعليقًا للمرحوم عبد الحليم النجار (فى أسفل هوامش صفحة ٥٠ وأعلى هوامش صفحة ٥١ من كتاب جولدتسيهر «مذاهب التفسير الإسلامى») يشرح فيه ، عن الشهاب ، هذا الاصطلاح مبينًا أن القراءة التى تسمى هكذا هى عند علماء القراءات « رواية آحاد » لا يجوز الأخذ بها لأنها لم تتوافر فيها شروط الرواية الصحيحة ، ولا يجوز مع ذلك إنكارها لاحتمال أن تكون صحيحة .

بقيت نقطة أخيرة فى مسألة القراءات عند الزمخشرى ، وهى أنه قد يستدل على صحة إعرابٍ فى قراءةٍ ما بما ورد فى قراءة أخرى فى نفس الآية كما فعل حين أعرب « حصرت صدورهم » (فى قوله تعالى[1] : « أو جاؤوكم حَصِرَتْ صدورهم ») حالاً بإضمار « قد » مستدلاً على ذلك بقراءة من قرأ « حَصِرَةً صدورهم ، وحَصِراتٍ صدورهم »[2] ، وإن لم ينص على صاحب هذه القراءة الأخيرة

أما بالنسبة للغة والنحو والصرف والشواهد الشعرية فلا بد من التذكير أولاً بأن الزمخشرى ، إلى جانب كونه مفسراً لكتاب الله العزيز ، كان عالم نحو وعالم لغة، بل إن صاحب « إنباه الرواة على أنباه النحاة » يرى أنه « كان أعلم فضلاء العجم بالعربية فى زمانه وأكثرهم اطلاعًا على كتبها ، وبه ختم فضلاؤهم»[3] . وقد خلَّف لنا فى هذين العلمين عدة مؤلفات هامة منها : «النموذج فى النحو» و « المفصَّل فى النحو » و«الحاشية على المفصل» و « شرح المفصل » و « نكت الإعراب فى غريب إعراب القرآن » ثم « المفرد والمؤلف » و « صميم العربية » و « الأمالى » فى النحو أيضًا ، وكذلك « جواهر اللغة » ، و « كتاب الأجناس » و « مقدمة الأدب » فى اللغة ، و « كتاب الأسماء » فى اللغة أيضًا ... إلخ[4] .

ويظهر أثر ذلك كله فى أنه يحتفى بالنحو والإعراب والاشتقاق والتصريف فى تفسيره احتفاءً كبيراً حتى إنه لينفق وقتاً طويلاً مثلاً فى إعراب ما لن يترتب على إعرابه شيء ذو بال . خذ مثلاً وقوفه الطويل عند حروف الأبجدية : أهى

(١) النساء / ٩٠ .

(٢) ١ / ٥٥٢ .

(٣) القفطى / إنباه الرواة على أنباه النحاة / تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم / دار الكتب المصرية/ ١٩٥٥م / ٣ / ٢٧٠ .

(٤) انظر ياقوت ، الذى يصفه بأنه « كان إمامًا فى التفسير والنحو واللغة والأدب » (معجم الأدباء / ١٩ / ١٢٦ ـ ١٣٣) .

أسماء أم حروف ؟[١] ثم أهي معربة أم مبنية ؟[٢] وإذا قلنا «صَادَ» مثلاً أفهو نَصْب أم فَتْح ؟ (يقصد : أهذا إعراب أم بناء ؟)[٣]، كل ذلك فى تفصيل شديد بل واستطرادات مملة فى بعض الأحيان . إن الزمخشرى هنا ليس عالم نحو فقط ، بل هو مدرس نحو يقف أمام تلاميذه الذين يريد أن يعطيهم كل ما عنده من علم ، فهو يقلب أمامهم المسألة على كل وجوهها حتى إنه ليعرب حروف أوائل السور مرة بالرفع ، وأخرى بالجرّ ، وثالثة بالنصب[٤] . والطريف أنه، رحمه الله ، بعد أن أنفق جهده فى إعراب « ألم * ذلك الكتاب ، لا ريْبَ فيه ، هدًى للمتقين » [٥] يعود فيقول : «والأبلغ أن يُضْرَب عن هذا كله صفحًا ويقال إن كلا من هذه العبارات الأربع جملة مستقلة ... إلخ »[٦]، ففيم كان كل هذا العناء إذن ؟ وأطرف من ذلك أنه يرجع فيطيل القول مرة أخرى فى إعراب قوله تعالى[٧]: « الذين يؤمنون بالغيب »[٨] . وانظر قبل ذلك كيف استغرق منه إعراب البسملة والبحث فى اشتقاق أسمائها عدة صفحات [٩]. وهو فى كل ذلك كثيراً ما يلجأ إلى الأسلوب المعروف بـ «الفنقلة» .

وهو كثيراً ما يذكر أسماء النحاة والصرفيين كالخليل وسيبويه والأخفش

(١) ١ / ٧٦ ـ ٧٩ .
(٢) ١ / ٨٠ ـ ٨٢ .
(٣) ١ / ٨٦ وما بعدها .
(٤) ١ / ١٠٧ ـ ١٠٨ .
(٥) البقرة / ١ ـ ٢ .
(٦) ١ / ١٢١ . وفى هذا دلالة على أنه ، رحمه الله ، لم يكن ينأى دائما عن تعسف التأويلات النحوية فى القرآن بعكس ما يقول د. مصطفى الصادق الجوينى (انظر كتابه « منهج الزمخشرى فى تفسير القرآن » / ١٧١) .
(٧) البقرة / ٣ .
(٨) ١ / ١٢٣ ـ ١٢٥ .
(٩) ١ / ٢٦ ـ ٤٤ .

وأبى علىّ وابن السكّيت ، الذى يخطئه فى أن « إدريس » عربية مشتقة من مادة « درس » لكثرة دراسته لكتاب الله عز وجل ، وأن « إبليس » مأخوذة من « أبلس » ، و « يعقوب » من « العقب » ... إلخ . وحجة الزمخشرى أنه لو كان ذلك صحيحاً لما منعت هذه الأسماء من التنوين لأنها، وإن كانت أعلاماً، فهى ليست أعجمية ، على حين أن عدم تنوينها يدل على أنها أعجمية لا عربية . وانظر اعتزاز الزمخشرى وإدلاله بتعمقه فى علم النحو والصرف فى تعقيبه على ذلك بقوله : « من لم يحقق ويتدرب بالصناعة كثرت منه أمثال هذه الهنات »، وإن كان مع ذلك يجوّز « أن يكون معنى « إدريس » فى لغتها الأصلية قريبًا من ذلك فحسبه الراوى مشتقا من الدرس»[1] . ومن أهل هذه الصناعة الذين ذكرهم الزمخشرى عيسى بن عمرو ، الذى نقل مفسرنا عنه أنه كان يغلب عليه حبّ النّصب فى الاسم العائد عليه الضمير فى مثل التراكيب الآتية : « والسارق والسارقة فاقطعوا أيديهما »[2] و « سورة أنزلناها » و « حمّالة الحطب * فى جيدها حبلٌ من مسد »[3]، وكذلك سيبويه ، الذى أورد فى أحد المواضع نصًا من كتابه[4]، وإن كان مثل هذا النقل قليلاً فيما لاحظته .

وبرغم ذلك كله فإن للزمخشرى ، رحمه الله رحمة واسعة تليق بكرمه وفضله وعظيم عفوه ، آراء فى النحو والصرف تحتاج إلى مراجعة : فمن ذلك أنه يرى أن كلمة « الذى » فى قوله تعالى[5] : « وخضتم كالذى خاضوا » قد وُضعت فى موضع « الذين »[6] ، مع أن الأليق بها والأقرب إلى العقل والمنطق

(١) ٢ / ٥١٣ .

(٢) المائدة / ٣٨ .

(٣) ٣ / ١٣٣ (والنصان الأخيران هما ، على الترتيب ، الآية رقم ١ من سورة « النور » والآيتان ٤ ــ ٥ من سورة « المسد ») . وللنحاة فى ذلك تقسيمات واختلافات يمكن الرجوع إليها فى باب « الاشتغال » من أبواب النحو .

(٤) ٣ / ٤٧٢ .

(٥) التوبة / ٦٩ .

(٦) ١ / ١٩٦ .

وذوق النحو والأسلوب العربى أن يقال إن « الذى » هنا معناها « الخوض الذى خاضوه » ، أى أنها مفردة لم تتغير . ولا بأس أن أسوق الحكاية الطريفة التالية : وهى أننى فى مناقشة لى مع مستشرق شاب بجامعة أكسفورد فى أواخر السبعينات وجدته يقول إن فى القرآن أشياء كثيرة شاذة (أو كلمة بهذا المعنى) من الناحية النحوية والصرفية . ثم ذكر لى استعمال « الذى » بمعنى «الذين» ، وساق هذا المثال بعينه . فما كان منى إلاَّ أن عاجلته قائلا : إننى أنا العربى لا أفهمها إلا على أن معناها : « وخضتم كالخوض الذى خاضوه » ، فرد بسخف: « You don't understand» ، فابتسمت ساخراً وأنا أحاول أن أفهمه أننى ابن اللغة وأننى ، وإن لم أكُ متخصصاً فى النحو والصرف ، لَعَلّى درجة من العلم تخوّل لى أن أفتى فى هذه المسألة . فقال : إن هذا رأى الطبرى ، وسوف أخبرك فيما بعد بالموضع الذى تجدها فيه . فلم أكذِّب أنا خبراً ونزلت عقيب افتراقنا إلى مكتبة المعهد الذى كنا نتناقش فيه وفتحت تفسير الطبرى عند الآية المذكورة فلم أجد شيئًا من ذلك ، بل وجدته ، رحمه الله ، يقول فى تفسير هذه العبارة : «وخضتم أنتم أيضا أيها المنافقون كخوض تلك الأمم قبلكم»[1] مما يؤكِّد ما قلته . فقلت : « أنظر فى تفسير نظام الدين النيسابورى المكتوب على هامشه » ، فوجدته، بعد أن أعربها الإعراب الذى ذكرته ، يضيف فى النهاية هذه العبارة : « وقيل (هكذا بصيغة التمريض) : أصله « كالذين » ، فحذف النون»[2] . والحقيقة أننى، بعد كل هذه السنين ، لا أزال أرى أن « الذى » هنا هى اسم موصول مفرد ، وأن المعنى هو : « وخضتم كالخوض الذى خاضوه » ، فهذا هو الأليق بذوق لغتنا الجميلة ومنطقها ! وإذا

---

(١) ١٠ / ١٠٧ .

(٢) النيسابورى على هامش تفسير الطبرى / ١٠/ ١٢٤ .

كانت هناك أمثلة فى النصوص العربية القديمة على هذا الاستعمال الغريب فإن لم يمكن تأويلها إنها إذن لركاكة لا يُعَوَّل عليها ، والقرآن لا ينزل إلى هذا المستوى من تهافت العبارة . إننى أستغرب أن يختار الزمخشرى هذا الإعراب المتهافت ، وهو الذى يصرّح دائمًا بأن القرآن معجز بأسلوبه وينعى على من يوجهون بعض آيات القرآن توجيهًا ينزل بها عن مستواها السامى فى البلاغة وروعة الصياغة[١] .

ومما أجدنى أختلف معه فيه أيضًا أنه يعرب « بيوتًا » فى قول الحق جل وعلا[٢] : « وتنحتون الجبال بيُوتًا » على أنها « حال »[٣] ، مع أنى لا أراها إلا « تمييزًا » على أساس أن أصل العبارة : « وتنحتون فى الجبال بيوتًا » . وانظر كذلك إليه حيث يعرب « قرآنا » (فى قوله تعالى فى الآية الثالثة من سورة «الزخرف» : « إنا جعلْناه قُرآنًا عربيًا ») « حالاً » أيضًا[٤] ، مع أنها فى اعتقادى تمييز ، فهى اسم جامد مبين لذات مبهمة . وذلك ، طبعا ، على أساس أن « جعل » هنا بمعنى « خلق » ولا تتعدى من ثم إلا إلى مفعول واحد ، وإلا فإن « قرآنا » هى المفعول الثانى لـ « جعل » .

كذلك استلفت نظرى أن الزمخشرى ، رضى الله عنه ، يزن « ناس » على « فُعال » لأن أصلها « أُناس » . وعنده أن « الزنة على الأصول . ألا تراك

---

(١) انظر أيضًا ٢ / ٢٠١ ، حيث يذكر الزمخشرى مرة أخرى هذا التوجيه الركيك ، وإن شفعه بالتوجيه الذى قفز إلى خاطرى للوهلة الأولى فى مناقشتى مع المستشرق الصغير . على أن ما ينبغى ذكره أنه ، رحمه الله ، قال قبل سطور (فى تفسير الآية المذكورة) ما نصه : « استمتعتم وخضتم كما استمتعوا وخاضوا » ، وهو ما يجرى مع ما فهمناه لأول وهلة منها .

(٢) الأعراف / ٧٤ .

(٣) ٢ / ٩٠ .

(٤) ٣ / ٤٧٧ .

تقول فى وزن « قِهْ » (يقصد فعل الأمر من « وَقَى » مع دخول هاء الوقف عليه) « افعلْ » ، وليس معك إلا العينَ وحدها »[١]، مع أن الذى أعرفه عن الميزان الصَرفى هو أنه « إنْ حصل حذف فى الموزون حُذف ما يقابله فى الميزان، فتقول فى وزن « قُلْ » : فُلْ ، وفى وزن « قاضٍ » : فَاعٍ ، وفى وزن «عدَة» : علَة » ، إذ إن الميزان الصرفى « هو لفظ يؤتى به لبيان أحوال أبنية الكَلِم فى ثَمانية أمور : الحركات والسكنات والأصول والزوائد والتقديم والتأخير والحذف وعدمه »[٢]. ولكن ابن المنيِّر ، فى تعليقه على قول الزمخشرى إن «الزنة على الأصول» ، يقول : « هذا فى المحذوف ، إذ المقصود بالزنة فيه التنبيه على الحرف الأصلى والزائد وكيفية التدرج إلى حصول الصيغة بالتصرف . وقد يُقْصَد على قلة بيان الحال فيقال : وزن « قاضٍ » : فاعٍ »[٣]، وهو يخالف ما نعرفه ، ونرجو ألا يكون للمسألة وجه نجهله .

وكما لاحظنا عند الطبرى أنه يستخدم فى بعض الأحيان مصطلحات نحوية تختلف عمَّا نستعمله اليوم ، نجد أن الزمخشرى قد استخدم مكان « صاحب الحال » : « ذو الحال » ، وإن كان الفرق غير ذى بال ، والمعنى واضحًا[٤]. وكذلك وجدته ، مرة على الأقل ، يسمِّى « لام الجر » و « باء الجرّ » بـ « لام الإضافة وبائها »[٥]. فهذه ملاحظة عابرة أحببت ألا أغفل ذكرها فلعل هناك من يفيد منها فتوحى إليه بشىء أكبر وأوسع .

وكالطبرى يكثر الزمخشرى من الاستشهاد بالشعر : بيتًا أو أقل من ذلك أو

---

(١) ١ / ١٦٦ .

(٢) أحمد مصطفى المراغى ومحمد سالم على / تهذيب التوضيح / ط٩ / المكتبة التجارية الكبرى / ٢ (قسم الصرف) / ٦ ، ٧ . وانظر كذلك محمد عبد العزيز النجار / ضياء السالك إلى أوضح المسالك (وهو صفوة الكلام على توضيح ابن هشام) / ط٤ / ١٣٩٣هـ - ١٩٧٣م / ٤ / ٣٢٦ - ٣٢٧ .

(٣) ١ / ١٦٦ .

(٤) ١ / ٧١ .

(٥) ١ / ٣٣ .

أكثر ، مع تسمية الشاعر أحيانًا وبغير ذكر اسمه أحيانًا أخرى . ومثلما هو الحال عند الطبرى يلجأ الزمخشرى إلى الاستشهادات الشعرية لشرح معنى كلمة أو للتدليل على رأى فى النحو والصرف . كذلك لا يكتفى الزمخشرى بالاستشهاد بالشعر وحده بل يلجأ إلى الأقوال السائرة وأمثالها . وثمة عبارة له، رحمه الله ، قد تلقى الضوء على شرطه فى الشعر الذى يصح الاستشهاد به فى ميدان اللغة وقواعدها ، إذ قال بعد أن استشهد ببيت لحبيب بن أوس الطائى (أبى تمام) على جواز مجىء الفعل « أظلم » متعدياً (بمعنى : جعل الشىء مظلمًا) : « وهو وإن كان محدثًا لا يستشهد بشعره فى اللغة فهو من علماء العربية ، فاجعل ما يقوله بمنزلة ما يرويه . ألا ترى إلى قول العلماء : الدليل عليه بيت من الحماسة ، فيقتنعون بذلك لوثوقهم بروايته وإتقانه »[١]. فكأنه ، رغم استشهاده بشعر بعض المحدثين ، لا يحب أن يخرج عما قرره علماء اللغة العرب بشأن تصنيف الشعراء درجات على أساسها يصح الاستشهاد بشعرهم أو لا ، أو على الأقل لا يحب أن يصادم ما قرروه مصادمة صريحة [٢].

كذلك أحب أن أشير إلى ما نبهت عليه عند كلامى عن هذه النقطة فى تفسير الطبرى رحمه الله ، وهو أن الزمخشرى أيضًا لا يتحرج من رواية ما يوصف أحيانًا بالشعر الخارج ما دام يجد فيه ضالته اللغوية أو النحوية أو البلاغية التى ينشدها[٣]. على أنه قد يرفض بيتا من الشعر يستشهد به غيره على شىء ما

(١) ١ / ٢٢٠ - ٢٢١ .

(٢) انظر تعقيب ابن المنير فى نفس الموضع . أما الشواهد التى أخذها من أبى نواس والمتنبى وأوردها د. الجوينى فلا تخرج عما قرره القدماء فى ذلك لأنها ليست شواهد نحوية بل ساقها على سبيل الائتناس فى شرح معنى الآية ، وذلك على عكس ما ظن د. الجوينى (انظر كتابه « منهج الزمخشرى فى تفسير القرآن » / ١٨٧ - ١٨٨) .

(٣) انظر مثلاً ٣ / ١٣٣ ، حيث يستشهد ببيت للفرزدق يفتخر فيه بمغامرة غرامية (مدّعاة فيما نرجّح على عادة كثير من الشعراء المحرومين) ترك فيها النساء حوله مصرعات بعد أن وهبنه عفتهن ، وكذلك نفس الجزء / ص ٥٣٤ ، حيث يسوق ليزيد بن معاوية بيتا من الشعر يصور النشوة التى وجدها فى قبلة نالها من إحدى الجميلات .

لأنه يرى أثر التلفيق والصنعة ظاهرا عليه كما فعل مع البيت التالي :

إن السفاهة طا ها في خلائقكم .·. لاقدّس اللـه أخـلاق الملاعيـن

الذي يستشهد به بعض الناس على أن « طا ها » معناها « يا هذا » (١).

أما عن الجانب اللغوي عند الزمخشري فالملاحظ أنه ، رحمه الله ، كثيراً ما يعطي القارئ المعاني المختلفة للفظة الواحدة كما فعل مع عبارة « اليوم الآخر » ، إذ ذكر أنه قد يراد به « الأبد الدائم الذى لا ينقطع » أو « الوقت المحدد من النشور إلى أن يدخل أهل الجنة الجنة وأهل النار النار »(٢). كذلك فإنه كثيراً ما يقارن بين معاني الألفاظ المتقاربة وينص على الفروق الدقيقة بينها ، كالفرق بين « عباد » و « عبيد » ، اللتين تستخدم أولاهما ، في الغالب ، مضافة إلى الله ، وثانيتهما منسوبة إلى الناس (هكذا : « عباد الله » و « عبيد الناس »)(٣). ومن هذه الدقائق أيضاً ما يسوقه أحياناً من أمثلة توضح أن بعض الألفاظ إذا استخدمت بطريقة ما كان معناها خاصاً ، بخلاف ما لو استخدمت بطريقة أخرى ، فإن معناها حينئذ يكون عاماً ، مثل كلمة « ربّ »، التي إذا استعملت مجردة دلت على المولى الكريم سبحانه وتعالى ، أما إذا أردنا استعمالها مضافة فإنها تصلح للدلالة على الله سبحانه وعلى البشر أيضاً حسب المضاف إليه ، فنقول: «رب العالمين» ، ونقول: «رب الدّار»(٤). وقد يشير ، رحمه الله ، إلى أصل الكلمة وما لحقها من تطور كما هو الحال مع كلمة «البعوض» ، التي يقول إنها كانت في الأصل صفة ثم أصبحت بعد ذلك اسما(٥). كذلك تجده يكرّر أن الأفعال التي تشترك في حرفين تشترك أيضاً في

---

(١) ٢ / ٥٢٨ . وانظر في تفنيدنا لهذا التوجيه كتابنا «سورة طه ـ دراسة لغوية أسلوبية مقارنة »/ دار النهضة العربية / ١٤١٦هـ ـ ١٩٩٥م / ٦٤ ـ ٦٥ .

(٢) ١ / ١٧٠ . وانظر أيضاً المعاني التي ذكرها لكلمة « سورة » من نفس الجزء/ ص ١٧١ ـ ١٧٢ .

(٣) ٢ / ٤٣٨ . وانظر كذلك ١ / ٤١ ـ ٤٥ في تفرقته بين معنى « الرحمن » و « الرحيم ».

(٤) ١ / ٥٣ .

(٥) ١ / ٢٦٥ ، ومثلها أيضاً « الخَموش » كما ذكر .

أصل المعنى ، مثل « نَفَقَ ونَفِدَ » ، اللذين يدلان ، كما يقول ، على معنى الخروج والذهاب[١]، و « فلح وفلق وفلذ وفلى » ، التي تدل على معنى الشق والفتح[٢]. ثم إنه بين الحين والحين قد يورد حكاية تتعلق بالنقطة التي يتناولها، كما فعل عند شرحه للفظتَيْ « تخوّف »[٣] و « فَاطِر »[٤].

وهو يرى أنْ ليس في القرآن أي كلام أعجمي ، فإن سُئل عن « السندس » و « الإستبرق » وما شابههما من ألفاظ أجاب بأن هذه الألفاظ قد تم تعريبها ، أي أخذت الوزن العربي وانحرطت في سلك الإعراب ، ومن ثم انقطعت عن أن تكون أعجمية[٥]. وبرغم هذا فإنه ينصّ أحيانًا على أن هذه اللفظة أو تلك أصلها كذا في اللغة الفلانية كما في لفظة « صلاة » ، التي « قيل : هي « صلوتا » بالعبرية »[٦]، وإن كان قد أورد الكلام (كما ترى) بصيغة المبني للمجهول التي توحي بأنه غير متأكد من ذلك .

وهو أحيانًا ما يقف أمام أسماء بعض الأنبياء الذين بُعثوا في بني إسرائيل كـ « إسرائيل » و « عيسى » أو بعض المشاهير من غير العرب كاسم «مريم» عليها السلام و « أصحمة » نجاشي الحبشة ، ذاكرا ما قيل عن معانيها في لغاتها الأصلية[٧]. والملاحظ أنه ، في اسم « إسرائيل » ، قد ذكر معنيين مختلفين ، وهو ما فعله أيضاً مع اسم « مريم » ، الذي أورد له معنيين :

---

(١) ١ / ١٣٣ .

(٢) ١ / ١٤٩ .

(٣) ٢ / ٤١١ .

(٤) ٣ / ٥٣٤ .

(٥) ٣ / ٥٠٧ .

(٦) ٣ / ١٦ .

(٧) ١ / ٢٧٥ ، ٢٩٤ ، ٤٢٦ ، ٤٩١ .

مرة بمعنى « الخادمة »[١]، ومرة بمعنى « العابدة »[٢] . والسؤال هو : أكان الزمخشري يعرف هذه اللغات ، وهي (كما يرى القارئ) لغات سامية قريبة من اللغة العربية ؟ أغلب الظن أنْ لا ، إذ إنه يستخدم عادةً الفعل « قيل » ، كما أنه يورد للاسم الواحد معنيين مختلفين مما يدل على أنه ينقل عن غيره . على كل حالٍ أرجو أن يتناول علماؤنا المتخصصون في هذه اللغات دراسة هذا الموضوع وما يتصل به ، لا في تفسير الزمخشري وحده ، بل في كل التفاسير التي تتعرض لهذه المسائل بدلاً من ترك الأمر بين يدى الدارسين الذين لا يحسنون هذه اللغات فيكتفون بنقل كلام القدماء واختلافاتهم وهم يظنون أنهم قد أدَّوا حق العلم عليهم !

وإذا كنا قد رأينا ، في أثناء دراستنا لتفسير محمد بن جرير الطبري ، أنه قد اهتم ، قبل الزمخشري ، بالجانب البلاغي ، فلا بدَّ أن نضيف هنا أن الأخير قد توسع في هذا الأمر بحيث إننا يمكننا أن نستخلص تحليلاته البلاغية والنقدية في كتابٍ على حدة يكون هادياً لمن يحبون أن يروا أحد العقول الكبيرة والأذواق المرهفة أثناء تحليله ما في النص القرآني من روعة وإبداع سواء في اللفظ أو في التركيب . إن الزمخشري لا يكاد يترك عبارة قرآنية إلا وينبه على ما فيها من كنوز الدقائق البلاغية : فمن ذلك أنه ، عند قوله تعالى [٣] : « اهدنا الصِّراطَ المستقيم * صراط الذين أنْعَمْتَ عليهم » ، يوجه كعادته الخطاب إلى قارئه قائلاً : « فإن قيل : ما فائدة البدل ؟ وهلاً قيل : اهدنا صراط الذينَ أنعمت عليهم ؟ قلت : فائدته التوكيد لما فيه من التثنية والتكرير

(١) ١ / ٢٩٤ .
(٢) ١ / ٤٢٦ .
(٣) الفاتحة / ٦ _ ٧ .

والإشعار بأن الطريق المستقيم بيانُه وتفسيرُه صراطُ المسلمين ليكون ذلك شهادة لصراطه المسلمين بالاستقامة على أبلغ وجه وآكده ، كما تقول : « هل أدلك على أكرم الناس وأفضلهم فلان ؟ » ، فيكون ذلك أبلغ منْ وصفه بالكرم والفضل من قولك : « هل أدلك على فلان الأكرم الأفضلَ ؟ » لأنك ثنَّيتَ ذكره : مجملاً أولاً ومفصلاً ثانياً ، وأوقعت « فلاناً » تفسيراً وإيضاحاً للأكرم الأفضل فجعلته علمًا في الكرم والفضل ، فكأنك قلت : « من أراد رجلاً جامعًا للخصلتين فعليه بفلان ، فهو المشخّص المعيّن لاجتماعهما فيه غير مدافع ولا منازَع »[(١)]. ولعل القارئ قد لاحظ أن الزمخشري يحوم حول فكرة «التشويق» عن طريق التفصيل بعد الإجمال وأثرها في شدّ القارئ وتقوية المعنى . وانظر أيضاً تساؤله عن السبب في استعمال اسم الإشارة للبعيد « ذلك » بدلاً من « هذا » في قوله : « ذلك الكتاب »[(٢)]، وعن السبب في قوله تعالى عن القرآن الكريم : « لا ريب فيه » برغم أن المرتابين فيه كثر[(٣)]، ولماذا قيل عنه أيضًا : « هدًى للمتقين » ولم يقلْ : « هدى للضالين الصائرين إلى التقوى »[(٤)]، ولم استخدم الفعل الماضي في قوله تعالى : « والذين يؤمنون بما أُنْزِلَ إليك » ولم يكن القرآن كله قد نزل بعد[(٥)]، ولم اختتمت الآية التي تتحدث عن المنافقين (في أوائل سورة البقرة) بقوله تعالى: « لا يَشْعُرون » ، والآية التالية لها ، وهي تتحدث عن الكافرين ، بقوله سبحانه : « لا يَعْلَمون»[(٦)] ، ولم استخدمتْ عقيبَها جملة

---

(١) ١ / ٦٨ - ٦٩ .
(٢) ١ / ١٠٨ - ١١٠ .
(٣) ١ / ١١٣ .
(٤) ١ / ١١٨ - ١١٩ .
(٥) ١ / ١٣٦ .
(٦) ١ / ١٨٣ .

اسميــة مؤكّدة بـ « إنّ » [١]. وكل ذلك ولم يتجاوز الزمخشرى مفتتح سورة البقرة ، مع ملاحظة أن هذه ليست إلا مجرد أمثلة .

وحتى حروف الجرّ تنال نصيبًا من اهتمامه بالتحليل والتذوق . مثال ذلك الحرف « على » فى قوله تعالى[٢] : « أُولئك على هُدًى من ربّهم » ، فهو يدل (كما يقول) على الاستعلاء ، الذى يوحى بتمكن المؤمنين من الهدى واستقرارهم عليه وتمسكهم به، على اعتبار أن هذا الحرف يستخدم فى ركوب الدواب واعتلائها[٣] ، ومثل الحرف « إلى » ، الذى يتساءل مفسرنا الكبير : لماذا استُخْدِم مع « الرَّفَث » فى قوله عزّ من قائل[٤] : « أُحِلَّ لكم لَيْلَةَ الصِّيامِ الرَّفَثُ إلى نسائكم » ؟ ويجيب بأن السببَ فى ذلك تضمنه معنى الإفضاء . أى أن المعنى هو : « أُحِلّ لكم ليلةَ الصيام الإفضاءُ إلى نسائكم »[٥] .

وبرغم أنه ، نوّر الله جَدَثه ، دائم الإشارة إلى أن النص القرآنى معجز فى فصاحته وأنه ينبغى على المفسر مراعاة هذا فلا يمزق الآيات أو يهبط بها من سماء الإعجاز إلى وهاد الركاكة [٦] ، فإنه ، فيما يبدو ، ينسى هذا المبدأ فى بعض الأحيان كما هو الحال عند تفسير عبارة « وأُوتينا العِلْمَ » من قوله تعالى عن ملكة سبإ[٧] : « فلمّا جاءت قيل : أهكذا عَرْشُك ؟ قالت : كأنّه هو ، وأُوتينا العِلْمَ مِنْ قَبْلها ، وكنا مُسلمين » ، إذ يرى أن القائل هو سيدنا سليمان

(١) ١ / ١٨٥ .

(٢) البقرة / ٥ .

(٣) ١ / ١٤٣ ـ ١٤٤ .

(٤) البقرة / ١٨٧ .

(٥) ١ / ٣٣٨ . وانظر كذلك تفرقته بين « يحرفون الكَلِم عن مواضعه » و « يحرفون الكلم من بعد مواضعه » (١ / ٥٣٠) .

(٦) ١ / ١٨٩ .

(٧) النمل / ٤٢ .

عليه السلام وملؤه . وهي ، كما يرى القارئ ، نقلة غير مبررة من شأنها أن تمزق الآية وتشيع الاضطراب في الضمائر . والواقع أن هذه العبارة وما بعدها إلى آخر الآية هي بقية كلام الملكة العربية ، ومعناها : إذا كنت تظن أن إحضارك عرشي الذي تركته ورائي في بلادي قبل أن أقدم عليك سيشده مني اللب ، فإن مثل هذا الأمر ليس بجديد علي ، فقد عرفنا قدرتك من قبل ذلك (أو بتعبير القرآن : « أوتينا العلم من قبلها ») وسلمنا لك ونبذنا المخالفة (في النص القرآني : « وكنا مسلمين »). وقد ارتكزت في تفسير « كنا مسلمين » بهذا المعنى على قول سليمان عليه السلام عن هذه الملكة نفسها قبل ذلك لملئه : « أيكم يأتيني بعرشها قبل أن يأتوني مسلمين ؟ » . وقد ألمح الزمخشري في تفسير آخر للآية (وإن كان الظاهر من كلامه أنه غير مقتنع تماما به) أن عبارة « كنا مسلمين » هنا مقصود بها « دخلنا في الإسلام »[1] ، وهو ما لا أوافقه عليه ، إذ لو كانت قد أسلمت ما عقب الله سبحانه على قولها هذا بأنها قد « صدها ما كانت تعبد من الله . إنها كانت من قوم كافرين » . أما قول الزمخشري إن هذا القول معناه : « وصدها (الله أو سليمان) عما كانت تعبد من دون الله » على تقدير حرف جر ساقط فهو إساءة أخرى إلى الآية ينزل بها من درجة الفصاحة العليا إلى ركاكة الكلام المكسر[2] . كذلك فإن الله سبحانه يخبرنا أن ملكة سبإ قد أعلنت إسلامها بعد هذا ، وهو ما يفيد أن قولها قبل ذلك : « وكنا مسلمين » لا يمكن أن يعني أنها كانت قد دخلت الإسلام . ومن ذلك أيضا أنه يعرب « الحق »

---

(١) نفس الموضع .

(٢) ٣ / ١٥٠ - ١٥١ . والحقيقة أنني لم أجد ما يشفي غليلي في تفسير هذه العبارة عند أي من المفسرين الذين رجعت إليهم منذ أن وعيت لإشكالها حتى الآن .

الأولى في قوله تعالى(١) : « قال : فالحقُّ ، والحقَّ أقول * : لأَمْلأَنَّ جَهَنَّمَ من الجنَّة والناسِ أجمعين » مُقْسَمًا به حُذف حَرْفُ قَسَمِه (٢) . والواقع أن هذا التوجيه هو خلط بين الأساليب المختلفة وإلغاء للحدود التي بينها . إن الكلمة المذكورة هي ، فيما أفهم ، مبتدأ خبره : « لأملأن جهنم ... » ، أما جملة : «والحقَّ أقول» فهي كلام مُعْتَرِض(٣) .

وإلى جانب ذلك فهناك مواضع أحسب أنه ، رحمه الله ، على تمكنه من اللغة وموهبته الذوقية الرهفة ، لم يوفق فيها في تحليل العبارة ، كما حدث عند تناوله لقوله تعالى (٤) : « يا أيها الناس ، اتقوا ربكم . إن زلزلةَ الساعة شيْءٌ عظيم * يوم تَرَوْنَها تَذْهَلُ كُلُّ مرضعة عما أرضعت ، وتَضَعُ كلُّ ذاتِ حَمْلٍ حَمْلَها . وترى الناسَ سُكارى ... » ، إذ يتساءل بأسلوبه الجدلي المعروف : «فإن قلتَ : لم قيل أولًا : « تَرَوْنَ » ثم « تَرَى » على الإفراد ؟ قلت : لأن الرؤية أولاً علقت بالزلزلة، فجعل الناس جميعًا رائين لها ، وهي معلقة أخيراً بكون الناس على حال السُّكر ، فلا بد أن يُجْعَلَ كل واحد منهم رائيا لسائرهم»(٥) . وهذا ، في نظري ، ليس بشيء ، بل الأولى أن يقال إن ضمير المخاطبين في « يوم ترونها » مقصود به الناس ، الذين ناداهم الله سبحانه في أول الكلام ، أما ضمير المخاطب في قوله : « وترى الناس سكارى » فإنه يعود على شخص آخر لا يندرج مع الناس . والدليل على ذلك أنه سبحانه جعله على

---

(١) ص / ٨٤ - ٨٥ .

(٢) انظر ٣ / ٣٨٤ . وليس هذا هو رأى الزمخشري وحده ، فالبيضاوى مثلاً يردد نفس الرأى .

(٣) بعد أن كتبت رأيي هذا وجدت أن الطبرى ينصّ على إعرابين أحدهما هذا الذى اخترت، وإن لم يستعمل مصطلحَي « المبتدأ والخبر » ، بل قال « إن « الحق » الأولى مرفوعة بقوله : « لأملأن جهنم » (٢٣ / ١٠٨) .

(٤) الحج / ١ - ٢ .

(٥) ٣ / ٥ .

حدة بحيث يشاهدهم ويرى أحوالهم ، وهو ما يُفْهَم من مجيء « الناس » مفعولا للفعل « ترى » ، فمن ذلك الشخص يا ترى ؟ إنه سيدنا رسول الله ﷺ ، إذ ليس ثمة شخص آخر يمكن أن يوجَّه إليه هذا الكلام ويُفْرَد عن الناس على حدة على هذا النحو إلاّ هو عليه الصلاة والسلام . ثم إن هناك حديثًا للرسول ﷺ يذكر فيه أنه سيكون أول من يفيق من الصعقة يوم القيامة[1] ، ومعنى ذلك أنه ستكون أمامه فرصة مشاهدة الناس قبل أن يفيقوا . ولعله أيضًا سيكون آخر من تؤثر الصعقة فيهم فيرى الناس فى بداية أخذ السُّكْر لهم[2] .

وهناك مواضع أخرى لا أستطيع أن أقول إن الزمخشرى لم يوفق فيها فى تذوق جمال العبارة ، بل كان يمكنه أن يرى وجوها أخرى من الجمال لم يلتفت إليها ، مع أنها (فى ما أُقدّر) أقرب من الوجه الذى التفت إليه ، كما هو الشأن مع قول رب العزة [3] : « والصُّبح إذا تنفّس » ، إذ قال فيه : « إذا أقبل الصبح أقبل بإقباله رَوْح ونسيم ، فجعل ذلك نَفَسًا له على المجاز »[4] غافلاً عما رآه مفسرون آخرون من تصوير حركة المخلوقات وضجتها بعد فترة من الصمت والسكون وكأن الصبح كان ميتًا ثم دبت فيه الحياة فتنفّس .

وقد وجدته ، رحمه الله ، كثيراً ما ينص على الرابط الذى يربط بين مجموعة آيات تعالج موضوعًا واحداً والمجموعة التى تسبقها ، مما يشير إلى أنه

(١) صحيح البخارى بحاشية السندى / مكتبة زهران / ٢ / ٦٠ .

(٢) وقد فطن الطبرى ، رحمه الله ، إلى أن المخاطب فى « وترى الناس سكارى » هو الرسول عليه السلام ، وهذه هى عبارته : « وترى الناس سكارى ، على وجه الخطاب للواحد كأنه قال : وترى يا محمد الناس حينئذ سكارى » (١٧ / ٨٠) .

(٣) التكوير / ١٨ .

(٤) ٤ / ٢٢٤ .

كان يرى أن السورة القرآنية وحدة واحدة[1] . وها هي ذي بعض الأمثلة : فعند قوله تعالى[2] : « يا أيها الناسُ ، اعْبدوا ربكم الذى خلقكم » نراه يقول : « لما عدّد الله تعالى فرَق المكلّفين من المؤمنين والكفار والمنافقين وذَكر صفاتهم وأحوالهم ومصارف أمورهم ... أقبل عليهم بالخطاب ... » [3] . وعند قوله عز وجل لرسوله[4] : « فقاتلْ فى سبيلِ الله ، لا تُكلّفُ إلا نَفْسَك » قال : « لما ذكر فى الآى قبلها تثبُّطَهم (أى المنافقين) عن القتال وإظهارهم الطاعة وإضمارهم خلافها قال : « فقاتلْ فى سبيل الله » إن أفردوك وتركوك وحدك »[5] . وبالمثل عند قول الحق جلّ وعزّ مخاطبًا رسوله عليه الصلاة والسلام [6] : « قل: إنما أُمِرْتُ أن أَعْبُدَ اللهَ » نجده يقول : « فإن قلت : كيف تصل قوله : «قل : إنّما أُمِرْتُ أن أَعْبُدَ الله» بما قبله ؟ قلت : هو جواب للمنكرين معناه : قل : إنما أمرت فيما أنزل إلىّ بأن أعبد الله ولا أشرك به ، فإنكاركم له إنكار لعبادة الله وتوحيده ، فانظروا ماذا تنكرون مع ادعائكم وجوب عبادة الله وألا يشرك به »[7] . وهذه النقطة التى رأينا الطبرى والزمخشرى يُعْنَيان بها قد بلغت درجة من النضج كبيرة جداً عند المرحوم سيد قطب كما سنرى فى فصل لاحق إن شاء الله .

على أنى أحب ، قبل أن أغادر هذه النقطة ، أن أشير إلى أن تحليلات

---

(١) وقد سبق أن لاحظنا ذلك عند الطبرى .

(٢) البقرة / ٢١

(٣) ١ / ٢٢٤ .

(٤) النساء / ٨٤ .

(٥) ١ / ٥٤٨ .

(٦) الرعد / ٣٦ .

(٧) ٢ / ٣٦٢ .

الزمخشرى البلاغية هذه قد لاقت ثناءً جمّا من علماء المسلمين على اختلاف مذاهبهم[1] حتى ابن المنيِّر نفسه ، الذى نصَّب نفسه للتفتيش عن آرائه الاعتزالية وتسفيهها ، إذ إنه كثيراً ما يصيح صيحة الإعجاب عند تحليل الزمخشرى لهذه الصورة أو لذلك التركيب[2] .

وفى النهاية أقول إن هذه التحليلات الزمخشرية تعتمد على إحاطته بعلوم البلاغة وعلى ذوقه المرهف الذى لابد أنه تمرّس بالأساليب البيانية العالية وما يمدّه به هذا الذوق من الأحكام التأثرية التى من المؤكد أن كثيراً منها كان يواتيه عفو الساعة كما هو المشاهد عند نقاد الأدب .

والآن إلى المسائل الفقهية فى تفسير الزمخشرى : وأول ما نلاحظه أنه يفسح للفقه مكاناً كبيراً فى تفسيره ، وإن لم يكن فقيها كالطبرى مثلاً . وربما كان هذا هو السبب فى أنه يكتفى عادة بعرض الآراء الفقهية المخالفة ولا يرجّح واحداً منها على آخر برغم أنه ، كما هو معروف ، كان حنفى المذهب[3] . بل إنه حتى فى مسألة حسّاسة كمسألة « المحلّل » ، التى حين عرضها ساق حديثاً لرسول الله ﷺ ، قد اعتصم ، كعادته فى معظم الأحيان ، بالصمت فلم يعقب برأيه[4] . ليس ذلك وحسب بل إنه عند تفسيره لقوله تعالى[5] : « إن الذين آمنوا ثم كفروا ثم آمنوا ثم كفروا ثم ازدادوا كفراً لَمْ يَكُنِ اللهُ لِيَغْفِرَ لهم ولا

---

(١) انظر فى ذلك د. الذهبى / التفسير والمفسرون / ١ / ٤٣٣ ـ ٤٤٥ .

(٢) انظر ، كمجرد مثال ، تعليقه على تحليل الزمخشرى لقوله تعالى : « فأذاقها الله لباس الجوع والخوف » (٢ / ٤٣١ . والآية هى الثانية عشرة بعد المائة من سورة « النحل ») .

(٣) انظر د. الذهبى / التفسير والمفسرون / ١ / ٤٧٤ ، و د. مصطفى الصادق الجوينى / منهج الزمخشرى فى تفسير القرآن / ١٧٩ ، و د. أحمد محمد الحوفى / الزمخشرى / ١٦٧ .

(٤) انظر ١ / ٣٦٨ .

(٥) النساء / ١٣٧ .

ليَهْدِيَهم سبيلاً » نراه لا يعلق بشيء من الناحية الفقهية ، مع أن الآية تتحدث عن مسألة خطيرة هي مسألة « الردة »[١] . وقد تكرر هذا الموقف عند تفسير آية سورة « المائدة »[٢] التي تتعرض للمسألة ذاتها[٣] ، مع أنه ، في أماكن أخرى ، قد يستطرد ويذكر الرأى الفقهى فى هذه المسألة أو تلك برغم أن الآية لا تتعرض لهذا الجانب ، كما حدث عند تفسيره لقوله تعالى[٤] : « يا أيها النبيُّ ، قل لأزواجك : إنْ كُنْتُنَّ تُرِدْنَ الحياةَ الدُّنيا وزينَتَها فَتَعَالَيْنَ أُمَتِّعْكن ... » ، إذ تكلم عن حكم « المتعة » برغم أن الآية لا تتعرض لهذا الجانب على الإطلاق[٥] ، وبرغم أنه قد سبق أن تكلم فى هذه النقطة مرتين على الأقل[٦] .

قلت إن الزمخشرى ، رحمه الله ، لا يرجح عادةً رأيًا فقهيًا على آخر ، وكان المظنون به ، وهو الحنفى المذهب ، أن ينصر دائمًا رأى أبى حنيفة وأصحابه . بل إنه قد يرى غير رأى أبى حنيفة كما فعل فى موضوع «حساب الجنّ » ، إذ كان أبو حنيفة ، رضى الله عنه وأرضاه ، يرى أنهم لن يثابوا ، إذا كانوا صالحين ، إلا بالنجاة من النار ، على حين أن الصحيح ، فى نظر الزمخشرى ، أنهم فى الثواب والعقاب كبنى آدم تمامًا لأنهم مكلفون مثلهم[٧] . وانظر أيضًا إيراده لأقوال الفقهاء بما فيهم أبو حنيفة فى حكم الأسرى وتعقيبه فى النهاية بأن هذا كله منسوخ عند أصحاب

---

(١) ١ / ٥٧٢ .
(٢) الآية / ٥٤ .
(٣) ١ / ٦٢٠ ـ ٦٢١ .
(٤) الأحزاب / ٢٨ .
(٥) انظر ٣ / ٢٥٨ .
(٦) ١ / ٣٧٤ ، ٣٣٧ .
(٧) انظر ٣ / ٥٢٧ ـ ٥٢٨ .

الرأى[1]، وإن لم يبين لنا الحكم عند هؤلاء الذين يسميهم «أصحاب الرأى» ولا على أى أساسٍ قالوا بالنسخ[2].

هذا، وأحسب أن ثمة تناقضًا فى رأيه فى نكاح الإماء، فقد قال عنهن فى موضع: «ولعمرى إنهن أقل تبعة، وأقصر شغبًا، وأخف مؤنة من المهائر. لا عليك أكثرتَ منهن أم أقللت، عدلتَ بينهن فى القسم أم لم تعدل، عزلتَ عنهن أم لم تعزل»[3]، على حين نراه فى موضع آخر يقول ما نصه: «فإن قلت: لم كان نكاح الأمة منحطًا عن نكاح الحرة؟ قلت: لما فيه من إتباع الولد الأم فى الرق، ولثبوت حق الموالى فيها، وفى استخدامها، ولأنها ممتهنة مبتذلة خرّاجة ولاّجة. وذلك كله نقصان راجع إلى الناكح ومهانة، والعزة من صفات المؤمنين»[4].

وثمة ملاحظة أخرى فيما يتعلق بالمسائل الفقهية فى تفسير الزمخشرى هى أنه، رحمه الله، كما يقارن بين المذاهب الفقهية الإسلامية يقارن كذلك أحيانًا بين الإسلام وغيره من الأديان مثلما فعل عند تفسير قول رب العزة والجلال[5]: «يا أيها الذين آمنوا، كُتبَ عليكم الصيامُ كما كُتبَ على الذين

---

(١) ٣ / ٥٣١ على ما فى عبارة «أصحاب الرأى» هذه من عدم تحديد، وإن كنت أظن أنه يقصد المعتزلة. وانظر كذلك ١ / ٣٧٤، حيث أشار، وهو يناقش «تمتيع المطلقة» إلى رأى من سماهم: «أصحابنا»، و ٢ / ٤٠٥، إذ يقول: «وذهب جماعة من المجتهدين» من غير أن يحددهم.

(٢) وانظر أيضًا ٣ / ١٧٢ ـ ١٧٣، حيث يجد فى رأى الشافعى مخرجًا فقهيًا مما تثيره (على حسب مذهب أبى حنيفة) الآية ٢٧ من سورة «القصص»: «قال: إنى أريد أن أنكحك إحدى ابنتىّ هاتين». وفى ١ / ٢٥٠ نراه ينصر رأى أهل الحجاز على أهل العراق فى نكاح الأمَة الكتابية.

(٣) ١/ ٤٩٧.

(٤) / ٥٢٠.

(٥) البقرة / ١٨٣.

منْ قَبْلِكم ﴾ ، إذ قارن عدد أيام صيامنا وعدد أيام الصوم عند النصارى[١]، وكما فعل وهو يناقش حكم معاشرة الحائض ، إذ ذكر ما كان كل من اليهود والنصارى يفعلونه ، ثم بيّن أن الإسلام جاء بالوسط بين الأمرين[٢].

وآخر شيء أختتم به هذه الملاحظات عن الفقه في تفسير الزمخشرى هو أنه كان يرى ألاّ قياس مع النصّ ، فهو في تفسيره لقوله سبحانه عز وجل[٣] : ﴿وأحَلّ اللهُ البيْعَ وحَرّم الرِّبا ﴾ يرى أن هذه الآية إنكارٌ لتسوية الكفار بين الربا والبيع « ودلالةٌ على أن القياس يهدمه النصّ لأنه جعل الدليل على بطلان قياسهم إحلال الله وتحريمه »[٤]. وبالطبع لا خلاف بينه وبين أهل السنة في هذا ، وبخاصة فيما يتعلق بالنص القرآني ، وإن كان هذا لا يضع ، بطبيعة الحال ، حدًّا للخلاف ، إذ الأفهام تختلف في فهم النصّ . كذلك فإن قواعد أهل السنة في قبول حديث أو رفضه كثيراً ما تختلف عن مثيلاتها لدى المعتزلة، الذين يعتزون بدور العقل ويتحرزون كثيراً في تصديق ما يخالف المعتاد من أحوال الطبيعة[٥].

وللزمخشرى ، رحمه الله ، آراء تثير الانتباه والاهتمام : منها رأيه في إعجاز القرآن وهل هو ببلاغته فقط [٦]، ورأيه في فواتح السّور ومحاولته فض بعض

(١) ١ / ٣٣٤ .
(٢) ١ / ٣٦١ .
(٣) البقرة / ٢٧٥ .
(٤) ١ / ٣٩٩ _ ٤٠٠ .
(٥) انظر ٢ / ٤٢٤ ، حيث يعترف بأهمية السنة ، وإن لم يبين لنا كيفية الاستيثاق من الأحاديث ولا معيار قبولها أو رفضها .
(٦) انظر مثلاً ١ / ٢٤٢ ، ٥٤٧ . وانظر كذلك كيف يرى في نزول القرآن الكريم منجّماً وجهاً من وجوه إعجازه (٣ / ٩١) .

أسرارها [١] ، والحكمة فى تقطيع القرآن إلى سُوَر[٢] . ومن هذه الآراء ما يستلزم أن يتريث الإنسان عنده ، ولكنْ دَعْنا مع ذلك من سكوته على من يزعم أن بعض حالات الحمل قد تطول إلى خمس سنوات [٣] ، فهو لم يكن طبيبًا ، وإن كان المتوقعُ منه ، وهو العقلانى الذى لا يتقبل ما خالف العقل والمألوف من أحوال الطبيعة بسهولة ، أن يبدى على الأقل استغرابه لهذا الزعم ويتوقّف عن تصديقه حتى يثبت له صحته ، ودعنا كذلك من ظنه أن اللؤلؤ والمرجان إنما يخرجان من البحر الملح فقط[٤] ، فمن السهل أن يقال إنه كان محكومًا بمعارف عصره وبيئته ، وإن كان الرد علي ذلك أسهل ، إذ إن آية سورة «فاطر»[٥] : ﴿ وما يَسْتَوِى البحران : هذا عَذْبٌ فُراتٌ سائغٌ شرابُه ، وهذا مِلْحٌ أُجاج . ومن كلٍّ تأكلون لحمًا طريًا وتستخرجون حِلْيَةً تَلْبَسونها ﴾ قاطعة الدلالة على أن هاتين الحليتين تستخرجان من كلٍّ من النهر والبحر ، فكيف فاته أن يقف عند هذه الآية ولو ليبدى حيرته على الأقل ؟[٦] دعنا من هذا وذاك ، وتعال إلى رأيه فى حشر الدواب وأنها ستحاسَب ، إذ قال عند تفسيره لقوله تعالى عنها هى والطيور [٧] : ﴿ ثم إلى ربِّهم يُحْشَرون ﴾ : «يعني الأمم كلها من الدواب والطير فيعوِّضها وينْصِفُ بعضها من بعض ، كما رُوِىَ أنه

---

(١) ١ / ٨٣ ، ٩٣ ، ٩٥ ، ٩٩ ، ١٠٠ - ١٠٥ ، و٣ / ٣٥٨ - ٣٥٩ .
(٢) ١ / ٢٤٠ - ٢٤١ .
(٣) ٢ / ٣٥١ .
(٤) ٣ / ٤٧٠ ، و٤ / ٤٥ .
(٥) الآية ١٢ .
(٦) انظر ٣ / ٣٠٤ ، حيث لا يعلق بشىء على هذه الآية التى تناقض تمامًا ما سبق أن قرره فى الموضعين المشار إليهما قبل قليل .
(٧) الأنعام / ٣٨ .

يأخـذ للجمّاء مـن القَرْناء »[١] ، وهو ما يستغرب منه ، إذ التكليف عند أهل الاعتزال قائم على العقل والاختيار .

أما رأيه في الملائكة وأنهم أفضل من البشر بل أفضل من الأنبياء والرسل ، فلا أدرى على أى أساس بناه . صحيح أن قوله عز وجلّ [٢] : « ولقد كرّمنا بنى آدمَ وحملْناهم فى البرّ والبحر ورزقناهم من الطيبات وفضّلناهم على كثير ممّن خلقْنا تفضيلاً » لا يعنى أن البشر مفضلون على كل المخلوقات ، ومن ثَم لا يعنى بالضرورة أنهم مفضلون على الملائكة ، ولكنه لا يعنى أيضًا بالضرورة أن الملائكة أفضل منهم ومن الأنبياء والرسل . وإذن فقد كان ينبغى عليه ، رحمه اللـه ، أن يتوقف فى هذه القضية حيث لا نصّ قاطع فيها ولا جدوى من إثارتها . أما قوله عز مـن قائل[٣] : « لن يَسْتنكـف المسيح أن يكون عبداً للّه ولا الملائكةُ المقرّبون » فهو لا يدلّ لا من بعيد ولا من قريب على أن الملائكة أفضل من سيدنا عيسى صلوات الله وسلامه عليه كما ظن الزمخشرى، عليه رحمة الله ، إذ يرى أن هذا الكلام « إنما سيق لرد مذهب النصارى وغلوّهم فى رفع المسيح عن منزلة العبودية فوجب أن يقال لهم : لن يترفّع عيسى عن العبودية ولا من هو أرفع منه درجة . كأنه قيل : لن يستنكف الملائكة المقربون من العبودية ، فكيف بالمسيح ؟ ويدل عليه دلالة ظـاهرةً بينةً تخصيصُ المقربين لكونهم أرفع الملائكة درجة وأعلاهم منزلة »[٤] مع أن الأمـر أبسط من هذا كثيراً ، فإن الله سبحانـه وتعالى هنا يسخّف عقيدة النصارى فى الأقانيم الثلاثة (الآب والابن والروح القدس) نافيا أن يكون ثمة إله إلا الله ، ومؤكداً أن كل

---

(١) ٢ / ١٧ . هذا ، ولن أطيل القـول هنا فى هذه القـضـيـة ، إذ سبق أن تناولتـهـا بشىء من التفصيل فى الفصل الذى عقدته لتفسير الطبرى .

(٢) الإسراء / ٧٠ .

(٣) النساء / ١٧٢ .

(٤) ١ / ٥٨٦ - ٥٨٧ .

الموجودات عبيده بما فيها المسيح عليه السلام والروح القدس ، وهو واحد من الملائكة المقربين . أما ما يفهم من كلامه ، رحمه الله ، من أن « ولا » (فى « ولا الملائكة المقربون ») تدل على الغاية بمعنى أن ما بعدها لا بد أن يكون أفضل مما قبلها [١] ، فهو يفتقر إلى أساس ينهض عليه ، إذ الواحد منا يمكنه أن يقول : « لن آكل الجميز ولا التفاح » أو « لن آكل التفاح ولا الجميز » ، والكلام مقبول فى الحالتين . وهو على التعبير الأول معناه : «لن آكل الجميز ولا حتى التفاح » ، وعلى الثانى : « لن آكل التفاح ولا الجميز من باب الأولى » ، وإذن فالتحكك بعلم المعانى وأنه لا يقتضى إلا الفهم الذى فهمه هو ، رحمه الله ، ليس بشىء . وقد قال الله سبحانه لرسوله فى موضع من القرآن[٢] : « قل : لا أَمْلِكُ لنفسى نَفْعًا ولا ضرًا » بتقديم النفع على الضر ، على حين قال له عليه السلام فى موضع آخر[٣] : « قل : لا أملك لنفسى ضرًا ولا نفعًا »[٤] بتقديم الضر على النفع هذه المرة . ومثله قوله تعالى عن الأصنام[٥] : « ولا يملكون موتًا ولا حياةً ولا نُشورًا » ، حيث قدم الحياة على النشور ، مع أن هذا أسهل من تلك بنص القرآن نفسه ، الذى يقول: « وهو الذى يبدأ الخَلْقَ ثم يعيده ، وهو أَهْوَنُ عليه »[٦] مما يدل على أن ما بعد « ولا » ليس بالضرورة أفضل أو أكبر مما قبلها .

ويتبقى الآن أن ننظر فى آراء الزمخشرى الاعتزالية ، وسأبدأ بدور العقل فى

(١) نفس الموضع السابق .
(٢) الأعراف / ١٨٨ .
(٣) يونس /٤٩ .
(٤) انظر أيضًا قوله تعالى فى سورة « الفرقان » / ٣ : « ولا يملكون لأنفسهم ضرًا ولا نفعًا » ، حيث قدم الضر على النفع ، وذلك على عكس قوله سبحانه من سورة « سبأ » / ٤٢: «فاليوم لا يملك بعضكم لبعض نفعًا ولا ضرا» .
(٥) الفرقان / ٣ .
(٦) الروم / ٢٧ .

مسألة التكليف . وهو يرى أن العقل حجة الله على العباد ، إذ بأدلته يعرف العباد ربّهم ، وبه من ثمّ تلزمهم الحجة . لكنه مع ذلك ، عند تفسيره لقوله عز من قائل [١] : « رسلاً مبشّرين ومنذرين لئلا يكونَ للناس على الله حجّة بعْدَ الرُّسل » ، يتساءل على طريقته الجدلية : « فإن قلتَ : كيف يكون للناس على الله حجة قبل الرسل وهم محجوجون بما نصبه الله من الأدلة التى النظر إليها موصّل إلى المعرفة ، والرسل فى أنفسهم لم يتوصلوا إلى المعرفة إلا بالنظر فى تلك الأدلة ولا عرف أنهم رسل الله إلا بالنظر فيها ؟ قلت : الرسل منبّهون عن الغفلة وباعثون على النظر كما يرى علماء أهل العدل والتوحيد ، مع تبليغ ما حمّلوه من تفصيل أمور الدين وبيان أحوال التكليف وتعليم الشرائع . فكان إرسالهم إزاحة للعلة وتتميمًا لإلزام الحجة لئلا يقولوا : لولا أرسلتَ إلينا رسولا فيوقظنا من سِنَة الغفلة وينبهنا لما وجب الانتباه له ؟ »[٢] .

والزمخشرى ؛ فى هذا ، يجرى على مذهب المعتزلة ، الذين هو واحد منهم، فقد اتفقوا ، كما يقول الشهرستانى ، « على أن أصول المعرفة وشكر النعمة واجبة قبل ورود السمْع [٣] ، والحسن والقبح يجب معرفتهما بالعقل ، واعتناق الحسن واجتناب القبيح واجب كذلك »[٤]. والحقُّ ، فيما يخيل إلى ، أن من الصعب القطع برأى فى مسألة دور العقل فى التكليف . وليس الأمر أمر افتراضات وتفكير نظرى ، بل يستلزم هذا الموضوع منا اطلاعًا واسعًا وعميقًا على ما توصّل إليه علماء الأنثروبولوچيا من آراء ونظريات بناءً على رحلاتهم إلى المجتمعات البدائية المختلفة ومشاهداتهم ومعاشرتهم للأقوام فى تلك المجتمعات ، كما يستلزم منا تأملاً طويلاً وعميقًا لهذه الأفكار والنظريات مع

(١) النساء / ١٦٥ .

(٢) أى قبل أن يسمعوا دعوة الرسل .

(٣) ١ / ٥٨٣ . وانظر كذلك ٢ / ٤٤١ ـ ٤٤٢ .

(٤) الشهرستانى / الملل والنحل / مصطفى البابى الحلبى / تحقيق محمد سيد كيلانى / ١٣٩٦هـ ـ ١٩٧٦م / ١ / ٤٥ .

الاستعانة بنتائج الدراسات النفسانية والفلسفية والخلقية . ولعلنا ، بعد ذلك كله، نستطيع أن نصل إلى شيء فى هذه القضية الشائكة ، وبخاصة أن من الصّعب جداً افتراض وجود مجتمع لا يعرف شيئًا عن أى دين ولو محرّفًا . ذلك أننا نحن المسلمين نؤمن بأن أول إنسان عاش على سطح الأرض كان فى نفس الوقت نبيًا ، مما يعنى أن الدين قد واكب البشرية منذ خطواتها الأولى على هذا الكوكب . إن من السّهل أن يتخيل واحدٌ كابن طُفَيْل مثلاً إنسانًا يعيش وحده منذ الرّضاع فى جزيرة مهجورة منعزلاً عن الناس إلى أن يكبر ويتوصل بنفسه ، وعن طريق التفكير المنهجى المنظم ، إلى أن للكون إلهًا قديرًا عليمًا ، وأن ثمة صوابًا وخطأً وبالتالى ثوابًا وعقابًا ، ولكن ما مدى تصديق الواقع لهذه التخيلات؟ لقد تقدمت العلوم الإنسانية وانضبطت مناهجها إلى حد معقول ، وينبغى على من يريد أن يفتى فى هذه المسألة أن يخوض غمار البحث والدراسة الواقعية . ونحن المسلمين مطالبون بألا نظل عالة على علماء الغرب ، وبخاصة أننا نخالفهم فى كثير مما يتوصلون إليه من نتائج ، فلماذا لا نحذو حذوهم فى التزام المنهج العلمى ؟

فهذه واحدة ، أما الثانية فهو أننى أخشى أن تكون الحقائق التاريخية هى عكس ما يؤمن به الزمخشرى والمعتزلة فى هذه النقطة . أى أن الحجة هى فى إرسال الرسل أولاً ، ثم فى العقل ثانيًا . ألم تتعرض الأديان السابقة على الإسلام لتحريفات وتشويهات وإضافات ؟ ألم يتعرض الإسلام نفسه لسوء الفهم فى كثير من الأحيان؟ إن ذلك ببساطة يعنى ، فيما يبدو لى على الأقلّ ، أن الإنسانية ، بوجه عام ، غير قادرة على المحافظة على رسالة السماء نقية ، بله أن تتوصل ، من غير مساعدة دين سماوى ، إلى الإيمان بإله واحدٍ خالق قادر رحيم جبار ، إله سوف يبعث الناس من مرقدهم ليحاسبهم على ما عملوه من خير أو شرّ عرفوهما هما أيضًا بجهدهم الذاتى . مرة أخرى أعيد القول بأن الأفكار النظرية قد تبدو جدّ مقنعة ، ولكنها عندما تُعرَض على محكّ الواقع

ينكشف عوارها .

في ضوء هذا التعقيب السريع أرجو أن يتضح للقارئ معنى قول الله سبحانه في الآيتين السابقتين إن إرسال الرسل يقطع الحجة التي كان يمكن أن يتذرع بها البشر أمام ربهم لتسويغ كفرهم وضلالهم ، وكذلك مغزى قوله تبارك وتعالى[١] : « وإذ أخذ ربُّك من بني آدم من ظهورهم ذريّتهم ، وأشهدهم على أنفسهم : ألستُ بربِّكم ؟ قالوا : بلى ! أن تقولوا يوم القيامة : إنا كنّا عن هذا غافلين * أو تقولوا : إنما أشرك آباؤنا من قبل وكنّا ذرّيّةً من بعدهم ، أفتهلكنا بما فعل المبطلون ؟ * وكذلك نفصّل الآيات ، ولعلهم يرجعون » . إن الزمخشري ، عليه رحمات الله ، يرى أن الكلام هنا تمثيل وتخييل ، والمعنى أنه سبحانه « نصب لهم الأدلة على ربوبيته ووحدانيته ، وشهدت بها عقولهم وبصائرهم التي ركبها فيهم وجعلها مميزة بين الضلالة والهدى »[٢] ، أما ابن المنيِّر فقد استحسن استخدام الزمخشري لكلمة « تمثيل » ، لكنه أبدى نفوره من كلمة «تخيل» (التي أرى أن حساسيته تجاهها مبالغ فيها ، فهذه اللفظة ليست إلا مصطلحًا نقديًا يقصد به ما يقصد بمصطلح « التمثيل ») ، ثم قرّر أن «القاعدة مستقرة على أن الظاهر ما لم يخالف المعقول يجب إقراره على ما هو عليه » وأنه لهذا السبب قد أقرّ الأكثرون هاتين الآيتين على ظاهرهما ، وإن كنا نحن البشر لا نعلم كيفية إخراج الله سبحانه وتعالى ذرية بني آدم من ظهورهم ومخاطبته لهم[٣] .

والواقع أن ردّ ابن المنير ضعيف ، إذ كيف يقيم الله الحجة على بني آدم بأمرٍ لم يروه ولا يتذكره واحد منهم ، بل لا يدرون كيف تمّ . وليس معنى هذا أني أوافق المعتزلة على ما يفهمونه من الآية الكريمة ، فإن المولى سبحانه وتعالى

(١) الأعراف / ١٧٢ ـ ١٧٤ .
(٢) ٢ / ١٢٩ .
(٣) ٢ / ١٢٩ ـ ١٣٠ .

قد صرّح ، فى أكثر من موضع فى القرآن المجيد ، بنوع الحجة التى أقامها على عباده حتىّ يقطع عذرهم يوم القيامة ، وهى إرسال الرسل . وإذا كان المعتزلة فى تفسيرهم لهذه الآية متسقين مع فهمهم لدور العقل فى مسألة التكليف ، فإنى أستغرب كيف أن أهل السُّنة ، الذين يرون أن الحجة لا تتم على العباد إلا بإرسال الرسل ، قد فهموا الآية هذا الفهم الغيبى الذى ليس عندهم دليل قاطع عليه من شأنه أن يقنع من يُعْملون عقولهم بغية الوصول إلى ما يريح قلقهم الفكرى والنفسى . إن ابن المنير يدعى أنه ، إذ يفسّر الآية على هذا النحو ، إنما يجرى على القاعدة التى تقول إن « الظاهر ما لم يخالف المعقول يجب إقراره على ما هو عليه » ، ولكننى أرى أنه قد تجاوز الظاهر هنا تجاوزاً بعيداً ، إذ أين فى الآية الإشارةُ إلى أن ذلك قد تم فى عالم الذّر ؟ بل أين المعقولية فى أن الله سبحانه وتعالى ، حين أراد أن يقيم علينا الحجة ، لم يخاطبنا بعد أن ننزل من بطون أمهاتنا ونكبر ونستكمل أدوات عقولنا ، التى من شأنها أن تعيننا على فهم خطاب مولانا جلّ وعلا لنا ، بل خاطبنا ونحن لا نزال فى ظهر أبينا آدم ؟ إن ظاهر الآية والمراد منها ، فيما أرى ، هو أن الله سبحانه وتعالى قد أخرج من ظهور الكفار جيلاً جديداً وأشهدهم على أنفسهم بأن أرسل رسولاً إليهم دعاهم إلى الإيمان بخالقهم فآمنوا ، وبذلك لم تعد لهم حجة يمكنهم أن يسوّغوا بها يوم الحساب كفرهم بعد ذلك وضلالهم إذا كفروا أو كفر ذراريهم من بعدهم وضلّوا . وما دام السياق الذى ورد فيه هذه الآيات الثلاث يدور حول كفار بنى إسرائيل ، فإنى أرى المقصود هنا هو أن الله سبحانه وتعالى قد أرسل إليهم موسى ، ومن بعده عيسى ، ثم ختم بمحمد عليه الصلاة والسلام ، الذى بين لليهود ما اقترفه أسلافهم من كفر وعصيان وتحريف للتوراة وعَمًى عما جاء فيها خاصًا بالبشارة بمحمد عليه الصلاة والسلام كيلا تكون لهم أو لذريتهم من بعدهم حجة فى أنهم قد ورثوا الدين والكتاب محرّفًا عن أسلافهم وأن الله لم يرسل إليهم من يبين لهم هذا

التحريف ويرشدهم إلى الدين الحق[١] . ومما يدل علي أن ابن المنير ومن يشايعهم لم يقفوا عند ظاهر النصّ أن الآيات تقول : « وإذ أخذ ربُّك من بنى آدم من ظهورهم ذُرِّيتهم » ، على حين يقولون هم إن معنى ذلك أن الله قد أخذ الذرّ من ظهور آدم ، أى أن النصّ يقول : « ذريتهم » بينما هم يقولون إن المقصود هو « الذرّ » .

على أن العجب العاجب أن يعتقد الزمخشرى أنّ الدوابّ سوف تحاسب ، وهو الذى يعتدّ هو وفرقته أشدّ الاعتداد بدور العقل فى مسألة التكليف ! لقد سبق أن أخذت على الطبرى ذات الاعتقاد الذى يصادم أيضًا مبدأ من مبادئ أهل السنة ، ألا وهو أن الحجة لا تتم على العباد إلا بإرسال الرسل إليهم ، وتساءلت : أيمكن أن يكون الله قد أرسل فى كل جنس من أجناس عالم الحيوان ، طيراً كان أو سمكًا أو أنعامًا ... إلخ ، رسلاً يبشرونهم وينذرونهم مثلما بعث فى البشر رسلاً لذات المهمة ؟ لكن القرآن لم يتحدث عن ذلك فى أى موضع منه ، فمن أين إذن هذه العقيدة ؟ إن قوله تعالى : « وإذا الوحوش حشرت » وكذلك قوله سبحانه عن الدواب والطير : « ثم إلى ربهم يحشرون » لا يعنيان ، ضربةَ لازبٍ ، حشراً كحشر الإنس والجنّ يوم القيامة ، فإن للحشر معانى أخرى ، ومنها مجرد الرجوع إلى الله عزّ وعلا ، وهو الأولى بالسياق والأجدر بالفهم[٢] . إنه لو كان المقصود بحشر الدوابِ والطير والوحوش هو المساءلة والحساب لما اكتفى القرآن بكلمة « حشرت » و « يحشرون » ولتحدث عن الحساب والثواب والعقاب كما فعل بالنسبة إلى حشر الإنس والجن

---

(١) انظر فى هذه النقطة كلاً من جولدتسيهر (مذاهب التفسير الإسلامى / ١٥٦ ـ ١٥٧) ود. الذهبى (التفسير والمفسرون / ٤٥١ ـ ٤٥٢) ، اللذين اكتفيا بعرض رأى المعتزلة ورأى خصومهم أهل السنة ولم يزيدا .

(٢) راجع مناقشتى لهذه النقطة فى الفصل الخاص بتفسير الطبرى .

ويتصل بمسألة التكليف قضية الجبر والاختيار . والزمخشرى ، مَثَلُه مَثَلُ المعتزلة ، يؤمن بأن الله سبحانه لا يجبر الناس على خير أو شرّ ، وإلاّ لم يكن للحساب معنىً . وهو يشتط فى الحملة على أهل السنة ، ويصفهم بالمجبِّرة ، ويسوى بينهم فى هذه النقطة وبين اليهود وعرب الجاهلية[١] ، وإن كان ابن المنير لم يقصّر عنه فى اتهامه فى إيمانه وفى إلقائه فى جهنم كأنّها هى والبشر ملك خاصّ له يفعل بها وبهم ما يشاء[٢] . والطريف أنه بعد ذلك قد دعا الله أن يعفو عنه ، وإن استبعد فى نفس الوقت أن تكون عقيدة الزمخشرى وعبارته مما يدخل تحت ذيل العفو . ولا شك أن هذين العالمين الكبيرين الجليلين قد أخطآ أشنع الخطإ حين غَلَوَا فى الهجوم على خصومهما فنسيا أنهما أنفسهما لا يملكان من أمرهما شيئاً وأنهما بحاجة إلى فضل الله ورحمته وواسع عفوه وعظيم كرمه لينجوا ، كما نسيا أن الخلاف بين فرقتيهما إنما هو اجتهاد بشرى تكفل الله الكريم الرحيم لصاحبه بالأجر مادام قد أخلص قلبه لله وللحقيقة وأفرغ وسعه من أجل بلوغها .

قلت إن الزمخشرى يؤمن بأن الله سبحانه وتعالى لا يجبر البشر على إيمان أو كفر أو خير أو شر ، ومن هنا فإنه كلما جاز بآية قد يوهم ظاهرها بالجبر وجّهها بما يتمشى مع هذه العقيدة . ومع ذلك فلو دققنا النظر لوجدنا فى كثير من الأحيان أن الطريقة التى يوجّه بها مثل هذه الآيات لا تحلّ المشكلة بل تؤكدها ، فكيف ذلك ؟ إنه مثلاً ، فى تفسيره لقوله تعالى[٣] : « فَمَنْ يُرِدِ اللهُ أن يَهْدِيَه يَشْرَحْ صَدْرَه للإسلام ، ومن يُرِدْ أن يُضِلَّه يَجْعَلْ صَدْرَه ضَيِّقًا حَرَجًا

(١) انظر مثلاً ٢ / ٥٩ ، ١٢٨ ، و٣ ، ٤٩٨ .

(٢) انظر مثلاً ٢ / ٥٦٥ .

(٣) الأنعام / ١٢٥ .

كأنما يَصَّعَّدُ في السماء » ، يقول : « فمن يريد الله أن يهديه : أن يلطف به . ولا يريد أن يلطف إلاّ بمن له لطف . يشرح صدره للإسلام : يلطف به حتى يرغب في الإسلام وتسكن إليه نفسه ويحبّ الدخول فيه . ومن يرد أن يضله : أن يخذله ويخلّيه وشأنه ، وهو الذى لا لطف له . يجعل صدره ضيقًا حرجًا : يمنعه ألطافَه حتى يقسو قلبه وينبو عن قبول الحقّ وينسدّ فلا يدخله الإيمان»[١] . فهل ترى فرقًا بين تفسيره للآية وبين ما قد يوهمه ظاهرها من أن الله سبحانه يجبر ناسًا على الإيمان وناسًا على الكفر ؟ إن السؤال الذى يثور فى الذهن فَوْرَ قراءة هذا التفسير هو : ولماذا لَطُفَ الله بأولئك ولم يَلْطُف بهؤلاء ؟ ألا يوحى هذا الكلام بأن الأمر أمر محاباة ، وهو ما يناقض العدل الذى يتجلى فى بهائه وكماله فى مولانا عز وجل ؟ [٢] صحيح أنه قد جعل اللطف رديفًا للإيمان والعمل ، أى مترتبًا عليهما ، بناء على قوله تعالى : « والذين جاهدوا فينا لَنَهْدِيَنَّهم سُبُلَنا »[٣] ، ولكنه نسى أن الهداية وشرح الصدر للإسلام بالنسبة لقوم ، والإضلال وتضييق الصدر عن قبول دعوة الحق بالنسبة لقوم آخرين إنما يسبقان الإيمان والعمل معاً .

ولكى نبين رأينا فى هذه القضية لا بد من الحديث عن العلاقة بين وجود الله سبحانه وتعالى ووجود مخلوقاته ، والبشر منهم بوجه خاص . ويبدو لى أننا لو حللنا هذه المشكلة لانحلت مشكلة الجبر والاختيار ، إذ إن هذه مترتبة على تلك . وقد كنت فى مرحلة سابقة من تطورى الفكرى لا أستطيع أن أفهم

---

(١) ٢ / ٤٩ .

(٢) انظر أيضاً تفسيره لقوله تعالى من سورة « الأنفال : « واعْلَمُوا أنّ اللهَ يَحُولُ بين المَرْءِ وقَلْبِه » (٢ / ١٥٢) .

(٣) ٣ / ٧٠ .

كيف يمكن أن يسمح وجود الله بأى وجود آخر إلى جانبه ، على أساس أن وجود الله عز وجلّ هو الوجود المطلق الذى يكتسح من طريقه كل وجود آخر، وإلا لكان وجوداً محدوداً . غير أنى ، بعد ذلك ، تنبهت إلى أن الله سبحانه وتعالى لا يتصف بالوجود فقط ، بل يتصف إلى جانب ذلك بأنه قادر مريد خالق قيوم مما يوجب أن يكون ثمة كون ومخلوقات تتعلق بهما هذه الصفات القدسية . كما تنبهت إلى أن الاعتراض السابق إنما يكون مفهومًا لو أن الوجود الآخر هو أيضًا وجود مطلق (أى إله آخر) ، أمّا وجود المخلوقات فهو وجود محدود . على أنى لابّد أن أكون صريحًا وأعترف أن هذه النقطة لاتزال تحيرنـى بعض الشيء . على كل حال حناك حقيقتان لا تقبلان عندى أى شك : فالله سبحانه موجود ، والبشر (وبقية المخلوقات) هم أيضًا موجودون . والذين لا يعترفون بأن البشر هم الذين يخلقون أفعالهم هم ، فيما يخيّل إلىّ ، لا يستطيعون ، حتى لو لم يعوا ذلك ، أن يفهموا كيف يمكن أن يقوم وجود آخر إلى جانب وجود الله عز وجل ، ومن ثم فهم يسندون كل شيء إلى الله سبحانه صراحةً أو ضمناً . لكن ما دمنا لا نستطيع المشاحّة فى وجود البشر (وبقية الكائنات) فإن من غير المفهوم أن نسلبهم القدرة على خلق أفعالهم وإرادة هذه الأفعال . وهنا يأتى السؤال الآتى : إذا كان الأمر كذلك ، فكيف نوفق بين هذا وبين قول الله سبحانه [1] : « والله خَلَقَكُمْ وما تَعْمَلُون » وقوله تعالى أيضاً [2] : « وخَلَقَ كُلَّ شيءٍ فقدَّره تقديراً » وكذلك قوله عز وجل[3] : « من يَهْدِ اللهُ فهو المهتدى ، ومن يُضلِلْ فلن تَجدَ له وليًا مُرْشداً » وقوله تبارك

(١) الصافات / ٩٦ .

(٢) الفرقان / ٢

(٣) الكهف / ١٧ .

اسمه[١] : « يَهْـدى من يشـاء ويُضِلّ من يشـاء » ... إلخ ؟ وردّى على هذا السؤال هو أن المسألة ،كما قلت فى كتابى « المستشرقون والقرآن »[٢] ، يمكن النظر إليها من أفقين : من الأفق المطلق حيث نرى أن الله هو الذى خلق البشر (والمخلوقات جميعًا) ووهبهم القدرة على الفعل والترك وإرادة هذا وذاك ووَضَعَهم داخل شبكة هائلة معقدة من القوانين ، التى هى ومعها الإرادة البشرية مظهر لإرادة الله سبحانه ومحصلة تصارع الإرادة البشرية[٣] أو توافقها مع هذه القوانين واستفادتها منها . فكل شىء ، كما يرى القارئ ، هو مظهر لإرادة الله ، حتى تلك الحرية النسبية التى نتمتع نحن البشر بها . فإذا نظرت إلى الأمر من الأفق الإلهى المطلق فسوف تقول : إن كل شىء إنما يتم بإرادة الله ، ولكنك إذا هبطت إلى دنيا البشر فسوف ترى فى نفس الوقت أن البشر يريدون هذا ويحاولون أن يفعلوه ولا يريدون ذلك فيتجنبوه ويتركوه . وإنى لأرى أن ربنا سبحانه حين يقول فى بعض الآيات إنه هو الذى خلق كل شىء وإنه هو الذى شاء هذا ولم يشأ ذاك إنما يريد عز وجلّ أن يظل البشر على وعى تام بأنهم ليسوا إلاّ مجرد مخلوقاتٍ قدرتُهم وإرادتهم منحةٌ من العلى الكبير فلا يَطْغَوْا ولا يتجبّروا ، لكنه عز وجلّ حين يحاول الكفار والظالمون أن يتنصلوا من مسؤوليتهم فإنه سبحانه عندئذ ينبههم إلى الحقيقة الأخرى ، وهى أنه ، وإن خلق كل شىء ، فإن مما خلقه إرادتَهم للفعل والترك وقدرتَهم عليهما . وعلى أساس من هـذا الفهم فأنا مـع المعتزلة فـى أن البشر مختـارون فيما يفعلـون وما يَدَعون

(١) فاطر / ٨ .

(٢) ص ١٨٤ ـ ١٨٥ .

(٣) وهى أيضاً محكومة بقوانين خاصة بها يمكنها ، مع ذلك ، التحركُ فى داخلها ومصارعتها أو مسايرتها .

(ولكن إلى حدّ معين) ، وأن قوله تعالى : « فمن شاء فَلْيُؤْمِنْ ، ومن شاء فَلْيَكْفُر » هو دليل قاطع على هذا [١] . فى ضوء هذا الفهم أيضًا ننظر إلى قول الحق جل وعلا [٢] : « سيقول الذين أشركوا : لو شاء اللهُ ما أشركنا ولا آباؤُنا ولا حرّمْنا مِنْ شَيء . قل : هل عندكم مِنْ عِلْمٍ فتُخْرجوه لنا ؟ إن تتّبعون إلا الظنّ ، وإنْ أنتم إلا تَخْرصون * قل : فلله الحجّةُ البالغة ، فلو شاء لَهَداكم أجمعين » . أما قول الزمخشرى فى تفسير الآية الأخيرة : « إن تعليقكم (يقصد الذين أشركوا) دينكم بمشيئة الله يقتضى أن تعلّقوا دين من يخالفكم أيضًا بمشيئته فتوالوهم ولا تعادوهم وتوافقوهم ولا تخالفوهم ، لأن المشيئة تجمع بين ما أنتم عليه وبين ما هم عليه »[٣] فليس بشىء ، لأن المشركين يمكنهم أن يردوا بأنه « ما دام الله قد شاء لنا الكفر وشاء لهم الإيمان ، ومشيئته لا تردّ ، فكيف يمكننا الخروج مما شاء ؟ ثم إنك إذا كنت ترى أننا ، بمقتضى تعليقنا ديننا على مشيئة الله ، ينبغى أن نعلقّ دين من يخالفنا أيضًا بمشيئة الله وأن نوافقهم ولا نخالفهم ، فإن ذلك أيضًا ينطبق على من يخالفوننا، وينبغى أن يطَالَبوا به » .

قلت فى الفقرة السابقة ما معناه أن الحرية البشرية هى حرية نسبية ، وأضيف هنا أن هذه النسبة تتفاوت من شخص إلى آخر ، كلٌّ حسب ظروفه وقدراته وقوة إرادته أو ضعفها ، وهذا هو معنى قوله عز من قائل : « لا يُكلِّف الله نَفْسًا إلا وُسْعَها » . لكن لابد من التنبيه إلى أن الذى يَفْصِل فى ذلك إنما هو الله سبحانه وتعالى ، فهو وحده المطلع على العباد ، إذ هو خالقهم وصاحب

(١) انظر الزمخشرى ٢ / ٤٨٢ . وانظر أيضًا استناده إلى قوله تعالى على لسان الشيطان يوم القيامة للذين أصاخوا واتبعوه : « فلا تلومونى ولوموا أنفسكم » فى التدليل على حرية الاختيار عند البشر (٢ / ٣٧٤) .

(٢) الأنعام / ١٤٨ ـ ١٤٩ .

(٣) ٢ / ٥٩ .

العلم المطلق بأحوالهم ونياتهم وظروفهم ، وهو وحده الذى يعرف على وجه اليقين أكان فى وسع العبد أن يتجنب هذا الذنب أو ذاك أم لا . وأرى أن هذا هو ما تقصده الآية الكريمة التى تقول : « يَغْفِرُ لِمَنْ يشاء ويعذِّب من يشاء»[1] . وإذن فتفسير الزمخشرى لـ « يغفر لمن يشاء » بأن المقصود هم أهل الطاعة ، و لـ « يعذب من يشاء » بأنهم العصاة هو تحكّم وتضييق . إن الزمخشرى هنا مخلص لمبدئه الاعتزالى الخاص بالعدل ، ولكنه يغفل عن أمرين هامين : أولهما أن الله ليس عادلاً فقط بل هو رحيم أيضًا . وهذه الرحمة تقتضى أن يوضع الضعف البشرى فى الحسبان الإلهىّ . كذلك فهو يغفل عن أن العدل الذى يسوّى بين أفعال الناس المتشابهة بغض النظر عن ظروف أصحابها الداخلية (العقلية والنفسية والعصبية) والخارجية (وتتمثل فى الآخرين من البشر وغيرهم من المخلوقات والجمادات والقوانين الكونية) إنما هو عدلٌ أعمى ، وحاشا أن يكون ذلك هو عدل الله ! وبالمثل فإن ابن المنير ، رحمه الله ، حينما يردّ على الزمخشرى قائلاً : « بل مشيئة الله تعالى تسع التائب المنيب والعاصى المصرّ إذا كان موحدًا »[2] إنما يركز على المشيئة الإلهية ناسيًا أن الله سبحانه ليس مريداً فحسب ، وإلا لكانت الإرادة هنا نزوة وهوًى ، تعالى الله عن ذلك ، بل هو عادل أيضاً .

أما بالنسبة لمصير مرتكب الكبيرة فإنه يمكن النظر إليه فى ضوء هذه الحقيقة . وأظن أن موقف ابن المنير أقرب للصواب من رأى الزمخشرى ، الذى يرى أن صاحب الكبيرة ، إذا لم يتب ، فهو مخلد فى النار مثل الكافر ، إذ يعتقد ابن المنيّر « أن القاتل الموحِّد ، وإن لم يتب ، فى المشيئة ، وأمره إلى الله:

(١) المائدة / ١٨ .

(٢) ٢ / ٥٩ .

إن شاء آخذه ، وإن شاء غفر له »[١] . وقد قلتُ إن موقف ابن المنير أقرب للصواب، ولم أقل إنه هو الصواب لأنه ، رحمه الله ، حين تكلم عن المشيئة الإلهية نَسِيَ أن الله سبحانه عادل أيضاً كما بيَّنا قبل قليل[٢] .

والزمخشرى ، إذ يجعل أصحاب الكبائر كالكفار مخلدين في النار ، يفسر عبارة : « إلا ما شاء ربُّك » فى قوله تعالى[٣] : « فأما الذين شَقُوا ففى النار ...* خالدين فيها ما دامت السماوات والأرضُ إلاّ ما شاء ربك » على النحو التالى: « فإن قلتَ : فما معنى الاستثناء فى قوله : « إلا ما شاء ربك » وقد ثبت خلود أهل الجنة والنار فى الأبد من غير استثناء ؟ قلتُ : هو استثناء من الخلود فى عذابَ النار ... ، وذلك أن أهل النار لا يعذبون فى عذاب النار وحده ، بل يعذبون بالزمهرير وبأنواع من العذاب سوى عذاب النار بما هو أغلظ منها كلها ، وهو سخط الله عليهم وخَسْؤه لهم وإهانته إياهم»[٤]، وهو ما يعنى أن أهل الكبائر لن يشفع لهم أنهم كانوا فى الدنيا مؤمنين بالله وباليوم الآخر إن لم يحاولوا أو لم يستطيعوا أن يترجموا هذا الإيمان إلى فعل الخيرات وتجنب الكبائر . ولكن يبدو لى ، والله أعلم ، أن الزمخشرى يتكلف فى تفسير الاستثناء هنا بأن المقصود به نقلهم من عذاب النار إلى الزمهرير وغيره ، وذلك أن الزمهرير وغيره إنما يدخل تحت مفهوم النار. والقرآن الكريم حينما يتحدث عن سخط الله ولعنه للكافرين وإهانته إياهم إنما يتحدث عن هذه الأشياء

---

(١) ١ / ٥٥٤ متناً وهامشاً .
(٢) انظر فى الخلاف بين الزمخشرى وابن المنير أيضًا حول هذه النقطة ١ / ٢٦٧ ، ٢٧٥، ٣٢٧ ، ٦٢٩ .
(٣) هود / ١٠٦ ـ ١٠٧ .
(٤) ٢ / ٢٩٤ .

بوصفها داخلة فى عذاب النّار .

والآن بعد أن تكلمنا عن المشيئة والعدل والرحمة ننتقل إلى الحديث عن عدد من الصفات الإلهية الأخرى . وأولى هذه الصفات هى العلم ، الذى لفت نظرى فيما أثاره الزمخشرى بشأنه نقطتان هامتان : فأما النقطة الأولى فهى ، كما يقول رحمة الله عليه ، أن « الله تعالى غنيّ بعلمه عن كَتَبة الملائكة ، فما فائدتها ؟ » . وهو تساؤل سرعان ما يجيب عليه قائلاً : « فيها لطف للعباد، لأنهم إذا علموا أن الله رقيب عليهم ، والملائكة الذين هم أشرف خلقه موكّلون بهم يحفظون عليهم أعمالهم ويكتبونها فى صحائف تعرض على رؤوس الأشهاد فى مواقف القيامة كان ذلك أزجر لهم عن القبيح وأبعد من السوء »[١] . لقد لمس الزمخشرى ، رحمه الله ، هنا نقطة حسّاسة ، ولكنه فى ما يخيل إليّ لم يقدم الجواب الشافى ، لأن الردّ عليه يمكن أن يكون كالآتى : « ألا يكفى أن يؤمن الإنسان بأن الله مطلع عليه يسجل كل أفعاله حتى يخاف اجتراح الشر دون الحاجة إلى القول بأن الملائكة هم الذين يسجلون هذه الأفعال بأنفسهم ؟ » . إن الإيمان بالله أسهل ، بطبيعة الحال ، من الإيمان بالملائكة ، لأننا لا نؤمن بهم إلاّ بعد إيماننا به سبحانه وبكتبه السماوية ، التي يوجب عز وجل علينا فيها أن نؤمن بهذا النوع من المخلوقات . فكيف يمكن أن يقال إن إيماننا بأن هؤلاء الملائكة يسجلون علينا نياتنا وأفعالنا يقوّى خوفنا من الله ونفورنا من فعل السوء ؟

إننى لا أحب كثيراً الخوض فى المسائل الغيبية ، ولذلك فلن أقف طويلاً عند هذه النقطة . كل ما أحب أن أقوله هنا هو أنه ينبغى ألاّ نستغرب قيام الملائكة بكتابة أفعالنا رغم أن الله سبحانه غير محتاج إلى شيء من ذلك ، فهو

---

(١) ٢ / ٢٥ .

صاحب العلم المطلق الذى يحيط بكل شىء فى الأرض والسماء . إن الله سبحانه قادر على كل شىء ، ومع ذلك فقد خلق البشر مثلاً وجعلهم يعمّرون الأرض ويشيدون الحضارات ويبنون العمائر وينسفون الجبال ويغوصون فى البحار، وكان سبحانه يقدر على أن ينشئ كل ذلك من العدم إنشاءً مباشراً لا عن طريقنا ، وبرغم ذلك فإننا لا نستغرب شيئًا من هذا . فأظن أن تسجيل أفعال العباد عن طريق الملائكة هو مثل إنشاء الحضارات والمدنيات وتعمير الأرض عن طريق البشر . إن الله سبحانه ليس عالمًا فقط ، ولكنه أيضًا خالق قيوم تعنو له الجباه ، فكيف يتحقق الخلْق والقيومية والسلطان إلا من خلال مخلوقات يوجدها ويقوم عليها ويكلّفها فتسمع وتطيع ؟ وأنا هنا لا أتكلم عن السمع والطاعة بمعناهما الأخلاقى بل عن السمع والطاعة بمعنى خضوع الكائنات للقوانين الكونية ، التى هى مظهر إرادة الله سبحانه . إن الأستاذ العقاد، رحمه الله ، ربما فُهِم من بعض ما كتب أن الملائكة والشياطين إنما هى مجرد رموز لتقريب بعض المعانى المجردة إلى العامة [1] . لكن الله سبحانه يجعل الاعتقاد بوجود الملائكة شرطًا لصحة الإيمان به ، فهل يعْقَل أن يضع المولى عز وجل الإيمانَ بمجرد رمز على قدم المساواة مع الإيمان به وبرسله وكتبه واليوم الآخر ؟

أما النقطة الثانية المتعلقة بالعلم الإلهى فهى أن الزمخشرى ، رحمه الله ، عند تفسيره لقوله تعالى[2] : « فَلَيَعْلَمَنَّ الله الذين صَدَقوا ولَيَعْلَمَنَّ الكاذبين » ، يتساءل بطريقته الجدلية : « فإن قلتَ : كيف وهو عالم بذلك فيما لم يزل ؟» ثم يجيب على هذا التساؤل بقوله : « لم يزل يعلمه معدومًا ولا يعلمه

(١) انظر كتابه « حقائق الإسلام وأباطيل خصومه » / كتاب الهلال (العدد ١٦٩) / إبريل ١٩٦٥م / ١٦ ـ ٢٢ .

(٢) العنكبوت / ٣ .

موجوداً إلا إذا وُجد »[1]. ولست أوافقه أيضاً على هذا الرأى ، إذ ما الفرق إذن بين علم الله بالمستقبل وعلمنا به فى الحالات التى من السهل معرفتها قبل أن تقع ، وهى كثيرة ؟ إننا مثلاً نعلم أن الشمس ستشرق غداً من الشرق وستغرب فى آخر النهار فى الغرب ، ولا نزال نعلم ذلك معدوماً حتى يقع فنعلمه موجوداً . إن فهم العلم الإلهى على هذا النحو يوحى بأن الله سبحانه محكوم بقيود الزمان مثلنا ، فالزمان هو المجال الذى تتحرك فيه الأشياء من العدم إلى الوجود بالنسبة لنا ، والعكس أيضاً . ونحن حينما نستشرف المستقبل (وذلك ممكن فى كثير من الحالات) ننتظر حتى يوجد الشيء فنعلمه موجوداً ، وهو ما لا يصح قوله عن علم الله ، فهو علم مطلق لا يحدّه زمان ولا مكان ، بمعنى أنه سبحانه لا ينتظر حتى يوجد الشيء فيتعلق به علمه موجوداً ، بل إن كل الأشياء حاضرة بالنسبة له حضوراً أبدياً على تنائى الأزمنة وتباعد الأمكنة . ذلك أن الزّمان هو (كما قلت) مفهوم بشرى لا يخضع له علم الله ، لأن الله سبحانه متعالٍ عن كل ذلك . إن علم الله هو العلم المطلق ، أما علمنا فمحدود ، أى محكوم بقيود الزمان والمكان .

على أن ثمة نقطة أخرى متعلقة بالصفات الإلهية قد أثير حولها جدل شديد وخصومات عنيفة من غير داع . فكثيراً ما تقابلنا فى القرآن أمثال هذه التعبيرات : « يد الله » و « وجه ربك » و « الرحمن على العرش استوى » ، التى يقول أهل السنة فيها إن لله يداً ، ولكنا لا ندرى كيف تكون هذه اليد ، على حين يرى فيها المعتزلة لوناً من المجاز . والحقُّ أنه يصعب على الواحد منا الآن أن يفهم كيف يمكن أن يؤدى اختلاف الفريقين فى فهم هذه العبارات إلى هذه الخصومات الشديدة . إن كلاً منهما ينظر إلى المسألة من جانب مختلف : فأهل السنة إنما دفعهم إلى موقفهم ذاك تقديسهم لله ولنص كلامه

(١) ٣ / ١٩٦ .

فلم يشاؤوا أن يؤوّلوا ، وأهل الاعتزال إنما أوّلوا هذه العبارات تأويلاً مجازياً من فرط تقديسهم لله سبحانه وإيمانهم أنه ليس كمثله شيء ، ومن ثم فلا يمكن أن تكون له يد أو وجه مثلا مما قد يفهم منه أنه سبحانه يشبهنا نحن البشر الذين لنا أوجه وأيد . وأنا ، وإن كنت أميل إلى القول بالمجاز ، أرى أن من حقّ أهل السنة أن يفهموا هذه الآيات على طريقتهم ما داموا لا يقولون ، كما يقول المشبهة ، إن لله يداً كأيدينا مثلاً . إن الخلاف بين وجهتي النظر هاتين هو خلاف نفسي في المقام الأول : فهناك من البشر من يتقبلون مثل هذه النصوص على ظاهرها ، وإن لم يعرفوا مدلولها بالضبط ، على حين أن ثمة من يصعب عليهم ذلك ، إذ لا يستطيعون أن يتحكموا في قلق عقولهم التي تدفعهم حينئذ دفعًا حثيثًا إلى تأويل هذه النصوص بما يتناسب ، من وجهة نظرهم وعلى حسب فهمهم ، مع جلال المولى سبحانه وقدسيته واستحالة مماثلته للأشياء [(١)] .

ونأتي أخيراً إلى رأى الزمخشرى في تأثير السحر والعين والجنّ . أما بالنسبة للسحر فيبدو أنه يؤمن به ، وإن أسند أثره إلى الله سبحانه . وفي ظني أن هذا الاحتراز لا يقدم ولا يؤخر ، فإن كل شيء إنما يرجع في النهاية إلى الله سبحانه ، فهو الذى خلق وقدّر ، فلا معنى إذن لاختصاص السحر وتأثيره بهذا الاحتراز إذا كان الزمخشرى يؤمن به فعلاً . والغريب أن ابن المنير يهاجم

---

(١) انظر كيف يؤول الزمخشرى العبارات التالية ، ورد ابن المنير عليه بشأنها ، وهي : « الله يستهزئ بهم » (١/ ١٨٦) ، « بل يداه مبسوطتان » (١ / ٦٢٧ ـ ٦٢٨) ، « يريدون وجهه » (٢/ ٢١) ، « فاليوم ننساهم » (٢ / ٨٢) ، « الرحمن على العرش استوى » (٢ / ٥٣٠) ، « والأرض جميعًا قبضته يوم القيامة ، والسماوات مطويات بيمينه » (٣ / ٤٠٨ ـ ٤٠٩) . هذا ، وقد درست مسألة المجاز القرآني في كتاب سبقت الإشارة إليه في بعض هوامش الدراسة الحالية، وعنوانه « منكرو المجاز في القرآن والأسس الفكرية التي يستندون إليها ». وقد بيّنت فيه ضعف موقف المنكرين للمجاز والأخطار التي تترتب على هذا الإنكار. ومع ذلك فلا يسعني إلا أن أقول إنه اجتهاد منهم ، ومن حقّ كل فريق أن يؤمن بما يرى أنه هو الصواب . لكن بعض المنكرين للمجاز ممن لا يصنّفون بين المجسّدة قد يغالون للأسف في هذا الإنكار إلى حد التجسيد أو الاقتراب منه ، وذلك ما استفزني في الكتاب المذكور ودفعني إلى الردّ بشدة .

الزمخشرى برغم ذلك ويتهمه ضمنياً بعدم النزول على ما جاء به القرآن والسنّة مع أن الزمخشرى لا ينكر السحر ، وهذا نص كلامه : « ما يفرقون به بين المرء وزوجه : علم السحر الذى يكون سبباً فى التفريق بين الزوجين من حيلة وتمويه كالنفث فى العُقَد ونحو ذلك مما يحْدث الله عنده الفرْك والنشوز والخلاف ابتلاءً منه لا أن السّحر له أثر فى نفسه »[1] . فها أنت ذا ترى أن الزمخشرى لا ينكر السّحر ، وإن عزا تأثيره إلى المولى عز وجل ، وهو ما بنيت رأيى فيه فيما مضى . ومع ذلك فإنى لا أوافق ابن المنير ، رحمه الله ، على جزمه بأن القرآن قد أثبت للسحر أثراً حقيقياً . إن القرآن يقول : « فيتعلمون منهما ما يفرّقون به بين المرءِ وزوّجه ، وما هم بضارّين به من أَحَد إلا بإذن الله»[2] ، وهذا النص لا يدل ، على وجه القطع ، على أن للسحر تأثيراً : فمن جهة يعلّق الله سبحانه وقوع الضرر على إذنه . وهذا احتراز مهمّ ، ولست أفهمه كما فهمه الزمخشرى رحمه الله ، وإلاّ لم يكن له معنى كما شرحت ذلك قبلاً ، بل أفهمه على أنه لا يوجد تلازم بين السحر وأثره ، وإلا لكان ضرره بمثابة قانون مطرد لا يتخلف ، ومن ثم لم تكن هناك حاجة إلى تعليقه على « إذن الله » . وهذا الفهم يصدق كذلك على قوله تعالى : «ومن شر النفاثات فى العقد»[3] ، الذى لا يحدّد بالضبط شرّ هؤلاء النفاثات ، فضلا عن أن الآية تتحدث عن شر « النفاثات » لا شر « النفث » نفسه . ولتوضيح مقصدى أقول : لو أن إنساناً شريراً أراد أن يقتل زيداً فادعى أنه يستطيع أن يجعله يموت إذا سقاه ماءً قد «عزَم» عليه ، ثم قدم له الماء المذكور فمات ، فليس شرطًا أن يكون «التعزيم» هو سبب موت زيد ، فقد يتضح أنه كان قد سمَّم الماء من قبل وأن السمّ لا «التعزيم» هو الذى أفْضَى إلى الموت . فإلى من يُسْنَد الشر هنا ؟ إلى

(١) ١ / ٣٠١ . وانظر كذلك تفسيره لقوله تعالى : « ومن شرّ النّفّاثات فى العُقَد » (٤ / ٣٠١) .

(٢) البقرة / ١٠٢ .

(٣) الفلق / ٤ .

«التعزيم» أم إلى « المعزِّم » ؟ إلى المعزِّم بالطبع لأن التعزيم لم يكن إلا خدعة وتمويهًا . في ضوء هذا أحب أن تنظر إلى الآية الكريمة ، ولسوف ترى أنها ، في حد ذاتها ، لا تدل بالضرورة على تأثير السحر . إنها تتحدث عن شر «النفاثات» لا شر « النفث » . أما الآية الصريحة في مسألة السحر فهي ما جاء في قوله سبحانه عن سحرة فرعون وحبالهم التي كان « يخيَّل إليه (أى موسى) من سحرهم أنها تَسْعى »[١]. وهي ، كما ترى، ليست قاطعةً في تأثير السِّحر كما يفهمه أهل السنة ، ولو كان الأمر بهذه السهولة لسيطر السحرة على العالم ولاغْتَنَوْا ولاستطاعوا الحصول على كل ما يريدون بهذه الطريقة . وربما كان الأمر على ما قال الزمخشرى حين أورد ما يُرْوَى من « أنهم لطخوها بالزئبق ، فلما ضربت عليها الشمس اضطربت واهتزت فخيِّلت ذلك »[٢] أو قريبًا منه . ونحن الآن نشاهد الألاعيب السحرية على المسرح وفي المرناء وفي الموالد ، والمعروف أنها كلها تعتمد على خفة اليد والتواطؤ بين الساحر وبعض منَ حوله. وهناك كتب مطبوعة تشرح بعض هذه الألاعيب وكيف يمكن أى إنسان أن يمارسها . وعندما كنت في لندن رأيت في أحد المجلات بأكسفورد ستريت عددًا كبيرًا من اللعب السحرية ، ومع كل لعبة نشْرتُها التي توضح للشارى كيفية استخدامها مما قد أفسد الأمر كله في نظرى ، إذ أزال ستارة الوهم عن العيون فبدا الأمر عاديًا لا هزة فيه .

إذن فَمَنْ لا يؤمن بتأثير السِّحر على النحو الذى يفهمه به أهل السنة ينبغي ألاّ يتَّهم بأنه منكر لما جاء في القرآن . ويبقى ما جاء في السنة عن سحر اليهود رسول الله ﷺ . وأنا لا أريد أن أجادل في صحة هذه المرويات ، ولكن لى اقتراحًا يمكن أن يضع حدًا لهذا الجدل العقيم ، فإنى لا أُحيل أن يكون

---

(١) طه / ٦٦ .

(٢) ٢ / ٥٥٤ . وانظر أيضاً نفس الجزء / ص ١٠٣ .

للسحر ، برغم ما قلته ، تأثيره فعلاً ، وإن كنت أستبعد ذلك . وهذا الاقتراح يتمثل فى أن ينهض من بين علماء المسلمين فى مجال العلوم الطبيعية والنفسانية والاجتماعية من يدرسون « السحر » دراسة ميدانية وعلمية ويضعون بين أيدينا نتائج أبحاثهم ، فإن ظهر أن للسحر أثراً حقيقياً وإلاّ أغلقنا هذا الباب. ولا يردّنّ أحد علينا بأن هذا مما لا يدخل فى نطاق التجربة العلمية ، فإن تأثير السّحر المدّعَى هو مما تشاهده العين ويظهر فى جسم الإنسان وحواسه وعقله وتصرفاته .

والشىء ذاته يقال عن تأثير العين ، الذى لا يوجد فى القرآن نص صريح قاطع بشأنه . إن الدين لم يأت لإثبات السّحر والعين ، وليس من شروط الإيمان أن يؤمن الإنسان بهذه أو ذاك ، وإذا أولهما أحد فليس بمستطاعى الاعتقاد بأنه ضال وذاهب إلى النار ، فدين الله أسمى من هذا . أما قول الزمخشرى : « فإن قلتَ : هل للإصابة بالعين وجه تصحّ عليه ؟ قلت : يجوز أن يُحْدث الله عز وجلّ عند النظر إلى الشىء والإعجاب به نقصاناً فيه وخللاً من بعض الوجوه ، ويكون ذلك ابتلاءً من الله وامتحاناً لعباده ليتميز المحققون من أهل الحشو ، فيقول المحقق . هذا فعل الله ، ويقول الحشوى : هو أثر العين»(١) ، فهو إعطاء للمسألة أهمية أكبر كثيراً جداً من حقيقتها ، فليست « العين » من أسس الإيمان بالله كما سلف بيانه حتى يقال إن الله سبحانه يبتلينا بها ليمحص إيماننا . كذلك سبق أن قلت إن كل شىء إنما يرجع فى النهاية إلى المولى عز وجل ، فما معنى إفراد « العين » بالذات بهذا الامتحان ؟ ثم إن الزمخشرى يقول : « يجوز أن يُحْدث الله عند النظر إلى الشىء ... إلخ » ، وهو ما يفيد أنه غير متأكد من هذا . وفى رأيى أنه لا يصحّ التلويح بمثل الحديث الذى يقول

---

(١) ٢ / ٣٣٣ .

إن النبى عليه صلوات الله وسلامه كان يعوّذ الحسن والحسين قائلاً : «أعيذكما بكلمات الله التامّة من كل عين لامّة ، ومن كل شيطان وهامة»[1] ، لأن العين ليست أمراً غيبيًا ، أو تاريخيًا وقع ومضى وليس إلى إعادته من سبيل حتى يكون الفيصل فيها مثل هذا الحديث لو صحّ . إنما هى أمر من أمور الطبيعة يمكن دراسته والتحقق منه بالتجربة العلمية والدراسة الميدانية (كما قلت) بدلاً من أن نظل نصرف وقتنا فى التشاحن حول أمرٍ يستحيل البرهنة عليه نظريًا . ترى لو قيل إن الرسول عليه الصلاة والسلام قد وصف دواءً معينًا لداءٍ معينٍ ، فما الذى ينبغى على الطبيب فعله فى هذه الحالة ؟ أيصفه آليًا لكل مريض يأتيه يشكو من هذا الداء ، أم ينبغى عليه أن يتحقق أوّلاً من صحة ما جاء فى الحديث ؟ الصواب أن يتحقق أولا ، فإذا ثبت أنه دواء للمرض المذكور ، وإلا أهمله - وليس فى هذا افتئات على رسول الله ﷺ ، فهو إنما بعث ليدعو الناس إلى الإيمان بالله الواحد الأحد وليتمم مكارم الأخلاق ، ولن يضيره عليه السلام ثبوت خطإ حديث منسوب إليه فى الطب أو الصيدلة ، فما أكثر الأحاديث التى حملت عليه كذبا ومينا حتى فى مجال العقيدة والعبادة والأخلاق ، فما بالنا بمجال العلوم الطبيعية ؟

أما موقف الزمخشرى من مسّ الشيطان لبنى آدم فهو موقف النفى التام . وهو يسمّى من يؤمنون بذلك « أهل الحشو » ، كما يعلّق على الأمر ساخرا إنه لو سلّط إبليس على الناس بنخسهم لامتلأت الدنيا صراخا وعياطا من ألم هذا النخس . وقد مرّ بيان ذلك فى أول الفصل فينظر هناك .

---

(1) ٢ / ٣٣٣ .

«فتح القدير»

للشوكاني

(١١٧٣هـ - ١٢٥٠هـ)

هو محمد بن على الشوكانى[1] ، نسبةً إلى هجرة شوكان باليمن . وقد تولى أبوه قضاء صنعاء ووجّهه منذ صغره إلى الاهتمام بالعلم مما كان له أثره الطيب فى حياته ، إذ تصدر للإفتاء وهو فى العشرين من عمره ، كما ترك خلفه نحو ٢٣٠ مؤلفا ما بين مخطوط (١٨٩ مؤلفا) ومطبوع (٣٨ فقط) ، وكلها تقريباً مؤلفات دينية ، ومعظمها رسائل فى موضوعات جزئية . وأشهر أعماله « نيل الأوطار » ، وهو كتاب فى الحديث والفقه ، و « فتح القدير » ، الذى نحن بصدده . وكلا الكتابين مطبوع ومنتشر. وقد تولى الشوكانى القضاء فى عهد ثلاثة من أئمة اليمن على مدى نصف قرن تقريبا بدءاً من عام ١٢٠٩هـ إلى حين وفاته رحمه الله . وكان الشوكانى زيدياً ، والزيدية فرقة من فرق الشيعة ، ولكنها فرقة معتدلة ، وهى باعتدالها تقترب من أهل السنة إلى حد كبير[2] .

ويقع « فتح القدير » (وعنوانه كاملا هو « فتح القدير الجامع بين فنى الرواية والدراية من علم التفسير ») فى مجلدات خمسة (نشر دار الفكر ببيروت سنة ١٤٠٣هـ - ١٩٨٣م) . وهو ، كما يتضح من العنوان ، يجمع بين الروابة والدراية : فأمّا « الرواية » فتعنى أنه اعتمد فى تفسيره على أحاديث النبى عليه الصلاة والسلام وما ورد عن الصحابة والسّلف فى تفسير القرآن ، وأما « الدراية » فالمقصود بها أنه لا يكتفى بإيراد الروايات المتعلقة بتفسير الآية التى يتناولها بل يُعْمِل عقله ومعرفته بعلم الحديث واللغة والبيان والتاريخ والنفس البشرية وظواهر الطبيعة ... إلخ فى تمحيص هذه المرويات وفهمها .

(١) وُلد الشوكانى رحمه الله سنة ١١٧٣هـ ، ومات فى ١٢٥٠هـ .

(٢) انظر ترجمته فى مقدمة « فتح القدير » ، ود. محمد حسين الذهبى/ التفسير والمفسرون/ ٢ / ٢٨٥ - ٢٨٦ ، وعادل نويهض / معجم المفسرين / مؤسسة نويهض الثقافية / ١٤٠٤هـ - ١٩٨٤م / ٢ / ٥٩٣ ، ود . محمد حسن بن أحمد الغمارى / الإمام الشوكانى مفسرا / دار الشروق / جدة / ١٤٠١هـ - ١٩٨١م / ٥٩ - ٧٣ ، ٨٢ - ٩٨ .

ولنتركه يشرح بقلمه كيف يقوم تفسيره على هاتين الدعامتين معا . قال رحمه الله :

« إن غالب المفسرين تفرقوا فريقين ، وسلكوا طريقين : الفريقُ الأول اقتصروا فى تفاسيرهم على مجرد الرواية ، وقنعوا برفع هذه الراية . والفريق الآخر جرّدوا أنظارهم إلى ما تقتضيه اللغة العربية ، وما تفيده العلوم الآلية ، ولم يرفعوا إلى الرواية رأسًا ، وإن جاؤوا بها لم يصححوا لها أُسّا . وكلا الفريقين قد أصاب، وأطال وأطاب ، وإن رَفَع عماد بيت تصنيفه على بعض الأطناب ، وترَكَ منها ما لا يمت بدونه كمال الانتصاب ، فإن ما كان من التفسير ثابتًا عن رسول الله ﷺ ، وإن كان المصير إليه متعينًا ، وتقديمه متحتما ، غير أن الذى صحّ عنه من ذلك إنما هو تفسير آيات قليلة بالنسبة إلى جميع القرآن ، ولا يختلف في مثل ذلك من أئمة هذا الشأن اثنان . وأما ما كان ثابتا عن الصحابة رضى الله عنهم فإن كان من الألفاظ التى قد نقلها الشرع إلى معنى مغاير للمعنى اللغوى بوجه من الوجوه فهو مقدم على غيره ، وإن كان من الألفاظ التى لم ينقلها الشرع فهو كواحد من أهل اللغة الموثوق بعربيتهم . فإذا خالف المشهور المستفيض لم تقم الحجة علينا بتفسيره الذى قاله على مقتضى لغة العرب . فبالأوْلَى تفاسير من بعدهم من التابعين وتابعيهم وسائر الأئمة . وأيضًا كثيراً ما يقتصر الصحابى ومن بعده من السلف على وجه واحد مما يقتضيه النظم القرآنى باعتبار المعنى اللغوى . ومعلوم أن ذلك لا يستلزم إهمال سائر المعانى التى تفيدها اللغة العربية ، ولا إهمال ما يستفاد من العلوم التى تتبيّن بها دقائق العربية وأسرارها كعلم المعانى والبيان ، فإن التفسير بذلك هو تفسير باللغة لا تفسير بمحض الرأى المنهىّ عنه ... وأيضًا لا يتيسر فى كل تركيب من التراكيب القرآنية تفسير ثابت عن السلف ، بل قد يخلو عن ذلك كثير من القرآن . ولا اعتبار بما لم يصح كالتفسير المنقول بإسناد ضعيف ولا تفسير من ليس بثقة منهم وإن صح إسناده إليه . وبهذا تعرف أنه لا بد من

الجمع بين الأمرين ، وعدم الاقتصار على مسلك أحد الفريقين . وهذا هو المقصد الذى وطّنت نفسى عليه ، والمسلك الذى عزمت على سلوكه إن شاء الله مع تعرضى للترجيح بين التفاسير المتعارضة مهما أمكن واتضح لى وجهه ، وأخذى من بيان المعنى العربى والإعرابى والبيانى بأوفر نصيب ، والحرص على إيراد ما يثبت من التفسير عن رسول الله صلى الله عليه وآله وسلّم أو الصحابة أو التابعين أو تابعيهم أو الأئمة المعتبرين » (١).

وفى هذا النصّ نرى الشوكانى يعيب تفسير القرآن بمحض الرأى ويرفضه رفضًا شديدًا . وقد عاد إلى هذه النقطة فى أكثر من موضع فى تفسيره ، ومن ذلك قوله فى أثناء تفسيره للآية ١٢٠ من سورة « البقرة » : « وفى هذه الآية من الوعيد الشديد الذى ترجف له القلوب وتتصدع منه الأفئدة ما يوجِب على أهل العلم الحاملين لحجج الله سبحانه والقائمين ببيان شرائعه تركَ الدِّهان لأهل البدع ، المتمذهبين بمذاهب السوء ، التاركين للعمل بالكتاب والسنة ، المؤثرين لمحض الرأى عليها » .

ولا تقتصر مهاجمته للتفسير بمحض الرأس على تفسير الآيات المتعلقة بالقضايا العقَدية والتشريعية بل تشمل حتى آراء المفسرين الذين حاولوا أن يجدوا لحروف الهجاء الواردة فى افتتاحيات بعض السور معنى . وهو يؤكد أن لغة العرب لا يمكنها أن تقرّهم على هذه التفسيرات ، وأنه لم يرد عن الرسول عليه السلام شيء بشأن تفسيرها ، ومن ثم فهى عنده من « التفسير بمحض الرأى الذى ورد النهى عنه والوعيد عليه » ، وعلى ذلك فـ « أهل العلم أحق الناس بتجنبه والصّد عنه والتنكب عن طريقه » ، وعلى المفسّر إذن أن يقول : « لا أدرى ، أو الله أعلم بمراده » لأنه « قد ثبت النهى عن طلب فهم المتشابه ومحاولة الوقوف على علمه مع كونه ألفاظًا عربية وتراكيب مفهومة . وقد جعل

---

(١) فتح القدير / ١ / ١٢ - ١٣ .

الله تتبع ذلك صنيع الذين في قلوبهم زيغ »[(١)].

ونفس هذا التشدّد نجده في موقفه ممن يجتهدون فى الربط بين آيات كل سورة بحيث تكون وحدة واحدة . قال : « اعلم أن كثيرا من المفسرين جاؤوا بعلم متكلف ، وخاضوا فى بحر لم يكلفوا سباحته ، واستغرقوا أوقاتهم فى فنّ لا يعود عليهم بفائدة ، بل أوقعوا أنفسهم فى التكلم بمحض الرأى المنهى عنه فى الأمور المتعلقة بكتاب الله سبحانه . وذلك أنهم أرادوا أن يذكروا المناسبة بين الآيات القرآنية المسرودة على هذا الترتيب الموجود فى المصاحف فجاؤوا بتكلّفات وتعسّفات يتبرأ منها الإنصاف ويتنزه عنها كلام البلغاء فضلا عن كلام الرب سبحانه حتى أفردوا ذلك بالتصنيف ، وجعلوه المقصد الأهم من التأليف ، كما فعله البقاعى فى تفسيره ومَنْ تقدّمه حسبما ذكر فى خطبته . وإن هذا لمن أعجب ما يسمعه من يعرف أن هذا القرآن ما زال ينزل مفرّقا على حسب الحوادث المقتضية لنزوله منذ نزول الوحى على رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم إلى أن قبضه الله عز وجل إليه . وكل عاقل فضلاً عن عالم لا يشك أن هذه الحوادث المقتضية نزول القرآن متخالفة باعتبار نفسها ، بل قد تكون متناقضة كتحريم أمر كان حلالاً ، وتحليل أمر كان حراماً ، وإثبات أمر لشخص أو أشخاص يناقض ما كان قد ثبت لهم قبله . وتارة يكون الكلام مع المسلمين، وتارة مع الكافرين ، وتارة مع من مضى ، وتارة مع من حضر ، وحينا فى عبادة، وحينا فى معاملة ، ووقتا فى ترغيب ، ووقتا فى ترهيب ، وآونة فى بشارة، وآونة فى نذارة ، وطوراً فى أمر دنيا ، وطوراً فى أمر آخرة ، ومرة فى تكاليف آتية ، ومرة فى قصص ماضية . وإذا كانت أسباب النزول مختلفة هذا الاختلاف ، ومتباينة هذا التباين الذى لا يتيسر معه الائتلاف ، فالقرآن النازل فيها هو باعتباره نفسه مختلف كاختلافها ، فكيف يطلب العاقل المناسبة بين

---

(١) انظر تفسيره لـ « ألم » فى أول سورة « البقرة » (١ / ٣٠ ـ ٣١) .

الضَّبِّ والنُّون ، والماء والنار ، والملاَّح والحادى ؟ وهل هذا إلا مَنْ فتح أبواب الشك وتوسيع دائرة الريب على مَن فى قلبه مرض أو كان مرضه مجرد الجهل والقصور ؟ فإنه إذا وجد أهل العلم يتكلمون فى التناسب بين جميع آى القرآن ويفردون ذلك بالتصنيف تقرر عنده أن هذا أمر لابد منه وأنه لا يكون القرآن بليغًا معجزًا إلا إذا ظهر الوجه المقتضى للمناسبة ، وتبيَّن الأمر الموجب للارتباط. فإن وجد الاختلاف بين الآيات فرجع إلى ما قاله المتكلمون فى ذلك فوجده تكلفا محضًا وتعسفًا بينًا انقدح فى قلبه ما كان عنه فى عافية وسلامة . وهذا على فرض أن نزول القرآن كان مرتبا على هذا الترتيب الكائن فى المصحف ، فكيف وكُلٌّ من له أدنى علم بالكتاب ... يعلم علمـا يقـينا أنه لم يكن كذلك... وأنت تعلم أنه لو تصدّى رجل من أهل العلم للمناسبة بين ما قاله رجل من البلغاء فى خطبه ورسائله وإنشاءاته ، أو إلى ما قاله شاعر من الشعراء من القصائد التى تكون تارة مدحًا وأخرى هجاء ، وحينا نسيبا وحينا رثاء ، وغير ذلك من الأنواع المتخالفة ، فعمد هذا المتصدى إلى ذلك المجموع فناسب بين فقَره ومقاطعه ، ثم تكلّف تكلفًا آخر فناسب بين الخطبة التى خطبها فى الجهاد والخطبة التى خطبها فى الحج والخطبة التى خطبها فى النكاح ونحو ذلك ، وناسب بين الإنشاء الكائن فى العزاء والإنشاء الكائن فى الهناء ومايشابه ذلك ، لعُدّ هذا المتصدى لمثل هذا مصابا فى عقله متلاعبًا بأوقاته عابثا بعمره الذى هو رأس ماله ... فكيف تراه يكونٌ فى كلام الله سبحانه ؟ ... وقد علم كلٌّ مقصِّر وكامل أن الله سبحانه وصف هذا القرآن بأنه عربى ، وأنزله بلغة العرب ، وسلك فيه مسالكهم فى الكلام ، وجرى به مجاريهم فى الخطاب ، وقد علمنا أن خطيبهم كان يقوم المقام الواحد فيأتى بفنون متخالفة وطرائق متباينة ، فضلاً عن المقامين ، فضلا عن المقامات ، فضلا عن جميع ما قاله ما دام حيا ، وكذلك شاعرهم ... وإنما ذكرنا هذا البحث فى هذا الموطن لأن

الكلام هنا قد انتقل مع بنى إسرائيل بعد أن كان قبله مع أبى البشر آدم عليه السلام . فإذا قال متكلف : كيف ناسب هذا ما قبله؟ قلنا : لا كيف ! »(١) .

والواقع أن الشوكانى هنا يضيّق الأمر دونما داع ، فالمسألة مسألة تذوق لكلام القرآن العزيز . وإذا كان بعض المفسرين يرون أن آيات سورة ما ليست مترابطة ، فقد يرى غيرهم أنها يمكن أن تكون ، والعبرة بمدى قدرتهم على إثبات ما يقولون دون اعتساف أو شطط . وأقصى ما يمكن أن يفعله من يرى فى الأمر شططا أو اعتسافًا أن يرفض ذلك . وإنه لمن الصعب علىّ أن أجد وجها لهذا الهجوم الشديد الذى يقوم على التشكيك فى عقل من يحاول ذلك وعقيدته . إن القضية هي قضية تذوق أسلوبى لا قضية اعتقاد إيمانى . ولقد كنت قبلا متحمسًا لمحاولات بعض الدارسين الربط بين آيات كل سورة ، وبخاصة صنيع سيد قطب رحمه الله فى تفسيره ، وأعدّ ذلك عملا رائعاً . أمّا الآن فلم تعد لى تلك الحماسة القديمة ، وأصبحت أرى أن كثيراً مما قيل فى ذلك الموضوع لا يثبت للنظر النقدى . بيد أنه لا بد من المسارعة إلى القول بأن كثيراً أيضاً مما كتب فى هذه المسألة لا يخلو من وجاهة .

وإذا كان الشوكانى ، عليه رحمة الله ، يقارن بين السورة القرآنية ومجموع شعر كل شاعر أو خطب كل خطيب ، فإن من السهل الرّد على ذلك بأن هذه المقارنة فى غير محلها ، والواجب أن تكون بين السورة الواحدة والقصيدة الواحدة . قد يقال (كما ألمح الإمام الشوكانى إلى ذلك) إن القصيدة العربية القديمة تفتقر إلى الوحدة ، إذ تجمع بين موضوعات متنوعة . لكن فات من يلجأون إلى هذه الحجة أن ثمة قصائد غير قليلة حتى فى الجاهلية وصدر

---

(١) ١ / ٧٢ - ٧٣ .

الإسلام قد تحقق لها ضرب من الترابط لا جدال فيه . ثم من قال إن العرب الذين نزل القرآن على أسلوبهم فى الكلام هم فقط العرب القدماء ؟ ألسنا نحن أيضًا عربًا؟ ألسنا نشترط الآن فى القصيدة وفى كل عمل أدبى الوحدة العضوية؟ أليس القرآن هو كلمة الله لكل العصور ؟ فإذا كان المسلمون الأوائل لم يبالوا بهذه النقطة فإننا نحن نبالى . وهذا الاهتمام قد يجعلنا نبصر فى بناء السورة القرآنية ما لم يلتفت إليه القدماء .

ولقد قسّم الله سبحانه قرآنه سوراً . ، وهذا التقسيم له عند بعض الدارسين دلالته فى أن كل سورة هى وحدة متميزة ، وإلا فلماذا لم يكن القرآن كله كلامًا واحدًا متصلاً من أوله إلى آخره ؟ وإذا كان الإمام الشوكانى يحتج بأن معظم السّور مكون من آيات أو من مجموعات من الآيات نزلت فى أوقات متفرقة وتشتمل على موضوعات متباينة ، فإن الجواب هو : ولماذا أريد لهذه الآيات المتنوعة فى موضوعاتها والمتباعدة فى أوقات نزولها أن تشكل معًا سورة مستقلة ؟

وقد يرى راءٍ فى الموضوعين اللذين أكّد الشوكانى فى النص السابق أنه لا رباط بينهما : موضوع آدم وأكله من الشجرة التى نهاه الله هو وزوجته عنها بعد أن أباح له التمتع بكل ما عداها من طيبات الجنة وخروجه منها بعد أن لم يلتزم بهذا النهى الإلهى ، وموضوع بنى إسرائيل وعدم وفائهم بالعهد الذى كان قد قطعه الله سبحانه عليهم وخروجهم من ثم من كَنَف التفضيل الإلهى لهم إلى لعنته إياهم ، ودعوته سبحانه لهم أن يتوبوا ، قد يرى راءٍ أن كلاً من الموضوعين يدور حول عقد إلهى مع بعض البشر لم يلتزمه الطرف البشرى فأُخْرِج من النعمة التى كان قد أفاءها الله عليه ، ولكنه مع ذلك يمكنه أن يحظى برضا الله مجدداً إن هو تاب وأناب . وهذا يُعَدُّ اجتهاد من الاجتهادات :

إن كان صوابًا فأهلاً ومرحبًا ، وإلاّ فلن يعدم صاحبه الأجر عليه إن شاء الله .

وعلى أية حال فإن الإمام الشوكانى نفسه قد تكرر منه محاولة الربط بين آية أو بضع آيات وتلك التى تليها : ومن ذلك أنه قبل أن يتناول بالتفسير الآيات ١٥ ـ ١٨ من سورة « النساء » ، وهى تبدأ بتقرير عقوبة اللاتى يأتين الفاحشة من النساء ، قال : « لما ذكر الله سبحانه فى هذه السورة الإحسان إلى النساء وإيصال صدُقاتهن إليهن وميراثهن مع الرجال ذكر التغليظ عليهن فيما يأتين به من الفاحشة لئلا يتوهمن أنه يسوغ لهن ترك التعفف »[١] .

كما أنه بعد أن فرغ من تفسير الآيات ١٩ ـ ٢٥ من سورة « الرعد » : تلك التى تقابل بين المؤمنين وحسن مصيرهم وبين الكافرين وسوء عاقبتهم، وانتقل إلى الآيات ٢٦ ـ ٣٠ من نفس السورة بدأ تفسيرها قائلا : « لما ذكر الله سبحانه عاقبة المشركين بقوله : « ولهم سوء الدار » كان لقائل أن يقول : قد نرى كثيرا منهم قد وفر الله له الرزق وبسط له فيه . فأجاب عن ذلك بقوله : « الله يبسط الرزق لمن يشاء ويقدر » . فقد يبسط الرزق لمن كان كافرًا، ويقتره على من كان مؤمنا ابتلاءً وامتحانًا ، ولا يدل البسط على الكرامة ولا القبض على الإهانة »[٢] . فماذا نقول فى هذا ؟

وإليك مثالاً ثالثًا : فقد قال رحمه الله عندما بدأ يفسّر الآية الثانية من سورة «النحل» ، ونصها : « ينزِّل الملائكةَ بالروح من أمره على من يشاء من عباده أن أنْذِروا أنه لا إله إلا أنا فاتقون » : « ووجه اتصال هذه الجملة بما قبلها (يقصد اتصالها بالآية الأولى من السورة : « أتى أمر الله فلا تستعجلوه ... ») أنه صلى

---

(١) ١ / ٤٣٧ .
(٢) ٣ / ٨٠ .

الله عليه وآله وسلم لما أخبرهم عن الله أنه قَرُب أمرُه ونهاهم عن الاستعجال ترددوا فى الطريقة التى علم بها رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم بذلك ، فأَخْبَرَ أنه علم بها بالوحى على ألسن رسل الله سبحانه من ملائكته »[1] .

وكما حمل الشوكانى حملته الشديدة على الذين يتصدَّوْن لتفسير القرآن برأيهم المحض كذلك هاجم بعنفٍ أولئك الذين يقلدون مشايخ مذهبهم مهما قُدِّم لهم الدليل من الكتاب والسنة على خطإ ذلك التقليد . قال مثلا عند تفسيره للآية ١٤٠ من سورة « الأنعام » ، التى تتحدث عن استهزاء المشركين بآيات الله : « وفى هذه الآية باعتبار عموم لفظها الذى هو المعتبر دون خصوص السبب دليلٌ على وجوب اجتناب كل موقف يخوض فيه أهله بما يفيد التنقص والاستهزاء للأدلة الشرعية كما يقع كثيراً من أُسَراء التقليد الذين استبدلوا آراء الرجال بالكتاب والسنة ، ولم يبق فى أيديهم سوى « قال إمام مذهبنا كذا » و « قال فلان من أتباعه بكذا » ، وإذا سمعوا من يستدل على تلك المسألة بآية قرآنية أو بحديث نبوى سخروا منه ولم يرفعوا إلى ما قاله رأسا ولا بالَوْا به بالة ، وظنوا أنه قد جاء بأمر فظيع وخَطْبٍ شنيع وخالف مذهب إمامهم الذى نزّلوه منزلة معلم الشرائع ، بل بالغوا فى ذلك حتى جعلوا رأيه الفائل ، واجتهاده الذى هو عن منهج الحق مائل ، مقدمًا على الله وعلى كتابه وعلى رسوله ، فإنا لله وإنا إليه راجعون ! ما صنعت هذه المذاهب بأهلها ، والأئمة الذين انتسب هؤلاء المقلدة إليهم بَرَاءٌ من فعلهم ؟ فإنهم قد صرحوا فى مؤلفاتهم بالنهى عن تقليدهم »[2] . وقد كرر هذا المعنى عند تناوله للآية ٢٨ من سورة

---

(1) ٣ / ١٤٧ .
(2) ٢ / ٢٥٦ - ٢٥٧ .

« الأعراف »[١] والآية ٣١ من سورة « التوبة »[٢] وغير ذلك .

وقد أشار د. محمد حسن بن أحمد الغماري إلى أثر المذهب الزيدى فى هذا الاتجاه لدى الشوكانى قائلا إن ذلك المذهب « يدعو للاجتهاد والتحرر من التقليد » وإنه كان أقوى سلاح فى يد هذا الإمام فيما شنّه من غارة على علماء مذهبه الذين ركنوا إلى التقليد مخالفين بذلك قواعد المذهب[٣] . أما د. محمد حسين الذهبى فقد علق على هذا المنزع عند الإمام الشوكانى قائلاً : « ونحن ، وإن كنا لا نمنع من الاجتهاد مَنْ له قدرة عليه بتحصيله لأسبابه وإلمامه بشروطه ، إلا أننا لا ننكر أن فى الناس من ليس أهلاً للاجتهاد ، وهؤلاء لا بد لهم من التقليد » . وهو من ثَمّ يخطّئ الشوكانى فى موقفه هذا ناسبا إياه إلى القسوة الشديدة لتطبيقه ما ورد فى حق الكفار على المقلدة من المؤمنين[٤] .

ولا شكّ أن فى عبارة الشوكانى عنفًا وشدة ، بيد أنه لا بد من التنبيه إلى أن الشوكانى إنما يعيب المقلّد الذى يتابع غيره حتى لو كان كلام ذلك الغير يتعارض مع القرآن والسنة الصحيحة . فكيف يجد د. الذهبى لهذا المقلّد العذر فى تقليد ذلك الغير ولا يطلب منه أن يقلّد ، بدلا من هذا ، القرآن والسنة ؟ ثم هل فاته ، رحمه الله ، أن الاعتذار عن المقلدين يمكن أن يُتَّخَذ حجة للكافرين الذين يقتدون على آثار آبائهم بأنهم لا يستطيعون التفكير المستقل والاجتهاد ، ومن ثم لا يمكنهم خلْع ربقة الكفر والدخول فى زمرة المؤمنين ؟

---

(١) ٢ / ١٩٨ _ ١٩٩ .

(٢) ٢ / ٢٣٧ .

(٣) انظر د. محمد حسن بن أحمد الغمارى / الإمام الشوكانى مفسرا / ٥٤ .

(٤) د. محمد حسين الذهبى / التفسير والمفسرون / ٢ / ٢٨٩ _ ٢٩٠ .

على أية حال فالإسلام هو دين التفكر واستخدام العقل . وحتى هؤلاء الذين لا يستطيعون الاجتهاد يمكنهم أن يعرفوا الحق من الباطل إذا دلوّا عليهما . ثم إن الشوكانى يحمل على المقلدين ممن ينتسبون إلى العلم لا العامة . ولا ننس أن أولئك قد تكررت منهم محاولة الإيقاع بالشوكانى بالوشاية به عند الحاكم ، ولولا لطف الله لأوذى الرجل أذى شديداً .

وطريقة الشوكانى فى التفسير كالتالى : إنه يسمى أولا السّورة التى يفسرها، ثم يقفى على ذلك بذكر عدد آياتها ، وبعد هذا ينص على مكيتها أو مدنيتها والخلاف فى هذا إن كان ، ثم يورد الآثار الواردة بذلك ، وكذلك الظروف التى نزلت فيها ، وهل كان نزولها على دفعة واحدة أو أكثر ، كما يشير إلى ما فيها من ناسخ ومنسوخ إن وجد ، ثم يختم هذا التمهيد عادة بذكر ما جاء فى فضائل السورة أو بعض آياتها ، وصلاة الرسول عليه الصلاة والسلام بها أو قراءته لها ، وأسمائها فى حالة وجود أكثر من اسم لها . وقد تتخلف بعض هذه الأمور . ثم يبدأ بعد ذلك تفسير السورة . وهو يقسمها أقسامًا ، كل قسم آية أو أكثر ، بادئا تفسير كل قسم غالبًا بهذه العبارة : « قوله : «...» هو ... » ، يقصد قوله تعالى فى أول الآية أو الآيات التى يفسّرها ، ثم يبدأ الشرح والمناقشة . وهو ، أثناء هذا التفسير ، يتناول اللغة والبلاغة والمسائل الفقهية والقضايا العقَدية التى تتناولها الآية ، وكذلك القراءات المختلفة ، مستشهداً فى خلال هذا كله باللغويين والشعراء والمفسرين والفقهاء وعلماء القراءات لا يكاد يترك رأيا فى تفسير الكلمة أو العبارة ، وقد يدلى برأيه مرجّحًا أو مستدركًا أو مخطّئًا . وفى نهاية الأمر يورد الآثار والروايات التى جاءت فى آيات القسْم الذى يتناوله مستعملا هذه الصيغة دائمًا : « وقد أخرج فلان وفلان فى قوله : « ... » ، قال : ... » .

ولنأخذ ما جاء في بداية تفسيره لسورة « النحل » مثالاً على ذلك . قال : « تفسير سورة النحل . آياتها مائة آية وثمانٍ وعشرون آية ، وهي مكية كلها في قول الحسن وعكرمة وعطاء وجابر ، ورواه ابن مردويه عن ابن عباس وعن أبي الزبير . وأخرج النحاس من طريق مجاهد عن ابن عباس ، قال : سورة النحل نزلت بمكة سوى ثلاث آيات من آخرها فإنهن بين مكة والمدينة في منصرف رسول الله ﷺ من أُحُد . قيل : هي قوله : « وإن عاقبتم فعاقبوا بمثل ما عُوقِبْتُم به ... الآية » ، وقوله : « واصبر ، وما صَبْرُكَ إلا بالله » في شأن التمثيل بحمزة وقتلى أُحُد . وقوله : « ثم إن ربك للذين هاجروا ... الآية » . وقيل : الثالثة: « ولا تشتروا بعهد الله ثمناً قليلاً » إلى قوله: « بأحسن ما كانوا يعملون » . وتسمى هذه السورة « سورة النعم » بسبب ما عدد الله فيها .

« بسم الله الرحمن الرحيم . أتى أمر الله فلا تستعجلوه ... ولو شاء لهداكم أجمعين » . قوله : « أتى أمر الله » أي عقابه للمشركين . وقال جماعة من المفسرين : القيامة . قال الزجاج : هو ما وعدهم به من المجازاة على كفرهم . وعبَّر عن المستقبل بلفظ الماضي تنبيها على تحقق وقوعها . وقيل إن المراد بأمر الله حُكْمه بذلك ، وقد وقع وأتى . فأما المحكوم به فإنه لم يقع لأنه سبحانه حكم بوقوعه في وقت معين ، فقبل مجيء ذلك الوقت لا يخرج إلى الوجود . وقيل إن المراد بإتيانه مباديه ومقدماته ... « ينزِّل الملائكةَ بالروح من أمره » : قرأ المفضل عن عاصم : « تَنزَّلُ الملائكة » ، والأصل « تتنزل » ، فالفعل مسند إلى الملائكة . وقرأ الأعمش « تُنزَّل » على البناء للمفعول . وقرأ الجعفي عن أبي بكر عن عاصم : « نُنَزِّل » بالنون ، والفاعل هو الله سبحانه . وقرأ الباقون : « يُنَزِّل الملائكةَ » بالياء التحتية ، إلا أن ابن كثير وأبا عمرو

يسكّنان النون ، والفاعل هو الله سبحانه . ووجه اتصال هذه الجملة بما قبلها أنه صلى الله عليه وآله وسلم لما أخبرهم عن الله أنه قد قرب أمره ونهاهم عن الاستعجال ترددوا فى الطريقة التى علم بها رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم بذلك ، فأَخْبَر أنه علم بها بالوحى على ألسن رسل الله سبحانه من ملائكته ... « والأنعام خلقها لكم » : وهى الإبل والبقر والغنم . وأكثر ما يقال « نَعَمٌ وأنعام » للإبل ، ويقال للمجموع ولا يقال للغنم مفردة . ومنه قول حسان :

وكانت لا يزال بها أنيس ∴ خلال مروجها نَعَمٌ وشاءُ

فعطف الشاء على النعم ، وهى هنا الإبل خاصة . قال الجوهرى : «والنَّعَم» واحد « الأنعام » ، وأكثر ما يقع هذا الاسم على الإبل .

وقد أخرج ابن مردويه عن ابن عباس قال : « لما نزل « أتى أمر الله » ذُعِر أصحاب رسول الله ﷺ حتى نزل « فلا تستعجلوه » فسكنوا » ... وأخرج ابن جرير وابن المنذر وابن أبى حاتم عن الضحاك فى قوله : « أتى أمر الله » قال : الأحكام والحدود والفرائض . وأخرج هؤلاء عن ابن عباس فى قوله : « ينزل الملائكة بالروح » قال : بالوحى ... وأخرج عبد الرازق والفريابى وابن جرير والمنذر وابن أبى حاتم عنه أيضًا فى قوله : « وتحمل أثقالكم إلى بلد » : يعنى مكة . « لم تكونوا بالغيه إلا بشق الأنفس » ، قال : لو تكلفتموه لم تطيقوه إلا بجهدٍ شديد »[1] .

والشوكانى بوجه عام حريص على إيراد كلّ ما جاء فى شرح اللفظة أو العبارة القرآنية أو إعرابها أو تفسير الآية أو مناسبة النزول ... إلخ . وفى كثير من

(١) ٣ / ١٤٦ - ١٥٠ .

الأحيان يكتفى بذلك فلا يُدْلِى برأيه ، وفى بعض الأحيان يرجح بعض الآراء على بعض أو يخطِّئ أو يستدرك . وهذا شاهد على ما نقول :

« ... « يمحو الله ما يشاء ويُثْبِت » : أى يمحو من ذلك الكتاب ويثبت ما يشاء منه ... وظاهر النَّظْم القرآنى العموم فى كل شىء مما فى الكتاب فيمحو ما يشاء مَحْوَه من شقاوة أو سعادة أو رزق أو عمر أو خير أو شر ، ويبدل هذا بهذا ، ويجعل هذا مكان هذا ... وإلى هذا ذهب عمر بن الخطاب وعبد الله بن مسعود وابن عباس وأبو وائل وقتادة والضحاك وابن جريج وغيرهم . وقيل : الآية خاصة بالسعادة والشقاوة . وقيل : يمحو ما يشاء من ديوان الحَفَظَة، وهو ما ليس فيه ثواب ولا عقاب ، ويثبت ما فيه الثواب والعقاب . وقيل: يمحو ما يشاء من الرزق . وقيل : يمحو ما يشاء من الأجل . وقيل : يمحو ما يشاء من الشرائع فينسخه ، ويثبت ما يشاء فلا ينسخه . وقيل : يمحو ما يشاء من ذنوب عباده ، ويترك ما يشاء من الذنوب بالتوبة ، ويترك ما يشاء منها مع عدم التوبة . وقيل : يمحو الآباء ويثبت الأبناء . وقيل : يمحو القمر ، ويثبت الشمس كقوله : «فمحونا آية الليل وجعلنا آية النهار مبصرة» . وقيل : يمحو ما يشاء من الأرواح التى يقبضها حال النوم فيميت صاحبه، ويثبت ما يشاء فيردّه إلى صاحبه . وقيل : يمحو ما يشاء من القرون، ويثبت ما يشاء منها . وقيل : يمحو الدنيا ، ويثبت الآخرة . وقيل غير ذلك . والأول أَوْلَى لما تفيده « ما » فى قوله : « ما يشاء » من العموم مع تقدم ذكر الكتاب فى قوله : « لكل أجل كتاب » ومع قوله : « وعنده أم الكتاب » ، أى أصله ، وهو اللوح المحفوظ . فالمراد من الآية أنه يمحو ما يشاء مما فى اللوح المحفوظ فيكون كالعدم ، ويثبت ما يشاء مما فيه فيجرى فيه قضاؤه وقدره على حسب ما تقتضيه مشيئته . وهذا لا ينافى ما ثبت عنه صلى الله عليه وآله

وسلم مـن قـولـه : « جَفَّ القلم » ، وذلك لأن المحو والإثبات هو جملة ما قضاه الله سبحانه »(١) .

وإذا كان الشوكانى ، رحمه الله ، فى المثال السابق قد اختار رأيًا ورجّحه على غيره وساق حجته على ذلك ، فإنه عند إيراد الآراء المختلفة فى « أصحاب الأعراف » قد التزم مجرد النقل على ما بين بعض هذه الآراء وبعض من تناقض صارخ ، إذ يقول بعض المفسرين إنهم « العباس وحمزة وعلى وجعفر الطيار » ، في حين يفسـرهم آخـرون بأنهم « أولاد الزنا » ، ويرى بعض ثالث أنهم «ملائكة موكلون بهذا السور يميزون الكافرين من المؤمنين قبل إدخالهم الجنة والنار»(٢) .

وهو فى الإعراب أيضًا لا يكاد يترك وجها إعرابيًا إلاّ ويذكره ، مع اختيار أحد هذه الوجوه أحيانا ، والاكتفاء أحيانًا أخرى بذكر الإعرابات المختلفة : فمن الأول قوله فى إعراب قوله تعالى : « محمد رسول الله والذين معه أشـداء على الكفار » : « محمد مبتدأ ، ورسول الله خبره . أو هو خبر مبتدإٍ محذوف ، ورسول الله بدل منه . وقيل : محمد مبتدأ ، ورسول الله نعت ، والذين معه معطوف على المبتدأ ، وما بعده الخبر . والأول أَوْلَى »(٣) . ويلاحظ أنه لم يسق لهذا الترجيح أية حيثية . ومن الثانى قوله فى « يوم » الثانية (من قوله سبحانه : « ألا يظنّ أولئك أنهم مبعوثون * ليوم عظيم * يوم يقوم الناس لرب العالمين ») : « انتصاب الظرف بـ « مبعوثـون » المذكور قبلـه ، أو بفعلٍ مقـدَّر يدل عليه « مبعوثون » ، أى « يبعثـون يوم يقـوم الناس » ، أو على البدل من محل «ليَوْمٍ»، أو بإضمار « أعنى » ، أو هو فى محل رفع على أنه خبر لمبتدإٍ محذوف ، أو فى محل جر على البدل من لفظ « يوم » (يقصد

(١) ٣ / ٨٨ .

(٢) ٢ / ٢٠٨ .

(٣) ٥ / ٥٥ .

« يوم عظيم ») . وإنما بُنِىَ على الفتح فى هذين الوجهين لإضافته إلى الفعل »[1].

وهذه الخطة يجرى عليها أيضاً فى الناحية الفقهية . قال فى خلال تفسيره لقوله تعالى : « الذين يظاهرون منكم من نسائهم ... » : « ومعنى الظهار أن يقول لامرأته : أنت علىّ كظَهْر أمى . ولا خلاف فى كون هذا ظهاراً . واختلفوا إذا قال : أنت علىّ كظهر ابنتى أو أختى أو غير ذلك من ذوات المحارم، فذهب جماعة منهم أبو حنيفة ومالك إلى أنه ظهار ، وبه قال الحسن والنخعى والزهرى والأوزاعى والثورى . وقال جماعة منهم قتادة والشعبى : إنه لا يكون ظهاراً ، بل يختص الظهار بالأم وحدها . واختلفت الرواية عن الشافعى: فروِىَ عنه كالقول الأول ، ورُوِىَ عنه كالقول الثانى . وأصل «الظهار» مشتق من الظَّهْر . واختلفوا إذا قال لامرأته : أنت علىّ كرأس أمى أو يديها أو رجلها أو نحو ذلك ، هل يكون ظهاراً أم لا ؟ وهكذا إذا قال : « أنت علىّ كأمى » ولم يذكر الظَّهْر . والظاهر أنه إذا قصد بذلك الظهار كان ظهارا . ورُوِىَ عن أبى حنيفة أنه إذا شبّهها بعضو من أمه يحل له النظر إليه لم يكن ظهاراً ، ورُوِىَ عن الشافعى أنه لا يكون الظهار إلا فى الظهر وحده . واختلفوا إذا شبّه امرأته بأجنبية : فقيل : يكون ظهاراً ، وقيل : لا . والكلام فى هذا مبسوط فى كُتُب الفروع »[2].

والشوكانى عندما يورد ، فى آخر مرحلة من مراحل تفسيره للآية أو الآيات التى يتناولها ، الآثار والروايات التى تتعلق بها نراه تارةً يمحّص هذه المرويات

---

(١) ٥ / ٣٩٩ .

(٢) ٥ / ١٨٢ .

(غالبًا على لسان غيره ، وأحيانًا برأيه هو) ، وتارة أخرى يسوقها من غير تعليق .

كذلك فإنه قد يكون اختار أثناء تفسيره للآية رأيا معينا وترك ما عداه ، ثم نفاجأ بأنه ، عند استشهاده بالمرويات المتعلقة بهذه الآية ، قد ساق ، ضمن ما ساق ، خبرا يعضّد الرأى الذى تركه ، وذلك دون أن يعلق عليه بشىء . وكان المفروض أن يبين لنا لمَ لَمْ يأخذ بذلك الخبر . وكمثال على ذلك نأخذ قوله فى تفسير آية « وهديناه النجدين » . قال : « النجد : الطريق فى ارتفاع . قال المفسرون : بيَّنا له طريق الخير وطريق الشر ... وقال عكرمة وسعيد بن المسيب والضحاك : النجدان : الثديان ، لأنهما كالطريقين لحياة الولد ورزقه . والأول أوْلَى . وأخرج عبد الرزاق وعبد بن حميد وابن جرير وابن أبى حاتم من طرق عن ابن عباس فى قوله : « وهديناه النجدين » ، قال : الثديين »[1] .

وقد يحدث أن يجىء الشوكانى فى تفسيره بأشياء يرفضها العقل أو يستبعدها دون أن يعقب عليها وكأنه يقبلها ، أو على الأقل لا يلفت نظره فيها شىء . من ذلك مثلا نقله قول الكلبى ، فى صخرة بيت المقدس ، إنها «أقرب الأرض إلى السماء باثنى عشر ميلاً» وقول كعب : « بثمانية عشر ميلاً»[2] ، مع أنه لو صحّ هذا أو ذاك لكان معنى ذلك ارتفاع هذه الصخرة اثنى عشر أو ثمانية عشر ميلاً . وهذا ظاهر البطلان ، لأن ارتفاعها بالأمتار كما هو معروف لا بالأميال . ومن ذلك أيضًا حكايته عن المؤرج أنه سأل الأخفش عن علة حذف الياء فى « يسْرِ » (فى قوله تعالى : « والليل إذا يَسْرِ ») ، فأخبره أنه لن يخبره بالسبب إلاّ إذا بات على باب داره سنة ، ففعل ، فعندئذ أجابه عن سؤاله[3] . ولا يعقل بطبيعة الحال أن يبيت أحد على باب غيره سنة فى الحر

(١) ٥ / ٤٤٦ .
(٢) ٥ / ٨١ .
(٣) ٥ / ٤٣٣ .

والبردِ وتحت عيون الناس ، ومن أجل ماذا ؟ من أجل أن يسأل عن تلك المسألة التي يستبعَد أن يجهلها من له اتصال بعلوم اللغة والقرآن .

والشوكاني كثير الاستشهاد بالشعر : علي إعراب كلمة ، أو على استعمال لغوى معين ، أو على معنى لفظ أو عبارة . وأحيانًا ما يورد أكثر من شاهد على شيء واحد . وشواهده قد تكون منسوبة لأصحابها ، وأحيانًا ما تساق مجهّلة ، وفي هـذه الحالة الأخيـرة نراه يقدّمها بالعبـارة التاليـة : « قال الشاعـر : » أو « ومنه : » أو « ومنه قول الشاعـر : » . وهو في هذا كله يجرى على آثار عـدد غير قليل من المفسرين القدامى .

وقد وجدت أنه ، في استشهاده على أنّ « جَعَلَ » (في قوله تعالى : « هو الذى جعل لكم الأرض فراشا والسماء بناء ») معناها « صيّر » ، قد أورد قول الشاعر :

وقد جعلتُ أرى الإثنين أربعة ∴ والأربع اثنين لما هَدّني الكبرُ (١)

وواضح أنْ ليس هذا بالشاهد المراد ، فإنّ « جَعَل » في البيت معناها « شَرَع » لا « صيّر » ، وهي إذن من أخوات « كاد » ، ومن ثمّ فلها اسم (هو التاء في « جعلت ») وخبر (وهو « أرى الإثنين أربعة ... ») لا من أخوات « ظن » ، أى لا تأخذ مفعولين كما وهم الشوكاني رحمه الله . ويبدو أنه قرأ البيت من غير انتباه فوقع معناه في ذهنه هكذا : « وقد جعلت الاثنين أربعة » ، وهو سهو يمكن أن يقع فيه أى إنسان .

كـمـا أنه ، عند تناوله لقـوله تعـالى عن الكفـار وعـدم جـدوى دعـائهـم لآلهتهـم: « والذين يَدْعون مِنْ دونه لا يستجيبون لهم بشيء إلا كباسط كفّيْه إلى الماء ليبلغ فـاه ، ومـا هو ببـالغـه » ، قـد أورد قـول من قـال إن « المعنى أنه

---

(١) ١ / ٥٠ .

كباسط كفيه إلى الماء ليقبض عليه فلا يحصل في كفه شيء منه » ، ثم عزّزه بقوله : « وقد ضربت العرب لمن سعى فيما لا يدركه مثلا بالقبض على الماء . قال الشاعر :

فأصبحتُ مما كان بيني وبينها .·. من الودّ مثل القابض الماء باليد

وقال الآخر :

ومن يأمن الدنيا يكن مثل قابض .·. على الماء خانته فروج الأصابع »[١]

لقد كان على الشوكاني أن يلتفت إلى أن معنى الآية لا يمكن أن يكون هكذا، وأن الشاهدين من ثم ليسا في موضعهما . وقد سبق أن تناولت هذا التفسير في كتابي « سورة الرعد ـ دراسة أسلوبية وأدبية » فقلت : « ورغم وضوح هذه الصورة فإن أبا عبيدة وغيره قد رأوا أن ذلك تشبيه بالقابض على الماء في أنه لا يحصل على شيء وأن العرب تضرب بذلك المثلَ في الساعي فيما لا يدركه ، واستشهدوا ببيتين من الشعر على ذلك . وقد كان الألوسي على حق حين لاحظ أن أبا عبيدة يتكلم عن شيء مغاير لما ذكرته الآية ، فالآية تتحدث عن إنسان باسط كفيه إلى الماء لا قابضهما عليه ... إن الماء لا يمكن الحصول عليه بقبض الأصابع بل يفر من بينها فلا يحصل الإنسان منه على شيء . وقد أصابت العرب حين شبّهتْ من سَعَى في أمر مستحيل بالقابض على الماء ، وإن كانت الآية قد شبهته بالباسط كفيه إلى الماء لا القابض بهما عليه ، وهو أقوى في الدلالة على المعنى ، إذ الباسط كفيه إلى الماء لا يحصل منه على كثير أو قليل ، أما القابض كفيه عليه فهو يخرج على أية حال بالبلل»[٢] . كان على الشوكاني أن يلتفت إلى ذلك فيعلق على هذا

---

(١) ٣ / ٧٣ .

(٢) سورة الرعد ـ دراسة أسلوبية وأدبية / مركز الشرق العربي / الطائف / ٣٤ .

الرأى بما يفيد عدم قبوله إياه ، ولكنه اكتفى بإيراده مع غيره من الآراء دون أن يوازن بينها ويختار منها ما يراه صواباً .

والذى لاحظته فى موقف الشوكانى من الغيبيات فى أكثر من موضع أنه لا يقبل ما جاء فيها من تفسيرات إلا إذا استند إلى حديث صحيح . قال فى الكلام عن عدد الملائكة الذين نزلوا يوم حنين إنه « قد اختلف فى عددهم على أقوال : قيل خمسة آلاف ، وقيل : ثمانية آلاف ، وقيل : ستة عشر ألفا ، وقيل غير ذلك . وهذا لا يُعرف إلا من طريق النبوة . واختلفوا أيضاً هل قاتلت الملائكة فى هذا اليوم أم لا . وقد تقدم أن الملائكة لم تقاتل إلا يوم بدر وأنهم إنما حضروا فى غير يوم بدر لتقوية قلوب المؤمنين وإدخال الرعب فى قلوب المشركين »[١] . على أنى قبل أن أغادر هذ الشاهد إلى غيره أود أن أشير إلى أن الشوكانى قد ذكر عند تفسيره للآيتين التاسعة والعاشرة من سورة « الأنفال » ، وهما الآيتان اللتان تتحدثان عن إمداد الله رسوله والمسلمين يوم بدر بالملائكة ، أن « الملائكة لم يقاتلوا ، بل أمد الله المسلمين بهم للبشرى لهم وتطمين قلوبهم وتثبيتها»[٢] . ومع هذا فقد أورد الشوكانى ، عند فراغه من تفسير هاتين الآيتين، روايات تقول بقتال الملائكة للكفار يوم بدر[٣] . ونفس الشيء فعله بعد انتهائه من تفسير الآيات التى تتحدث عن ذات الموضوع من سورة « آل عمران»[٤] ، وذلك دون أن يحاول التوفيق بين ما قاله وأورده فى هذه المواضع الثلاثة ، وهو أمر يقع فيه أحياناً كما بينت سالفاً .

---

(١) ٢ / ٣٤٨ .
(٢) ٢ / ٢٩٠ .
(٣) ٢ / ٢٩٣ .
(٤) ١ / ٣٧٩ _ ٣٨٠ .

وهذا مثال آخر على أن الشوكانى يتوقف فى أمور الغيبيات إلا إذا كان هناك حديث صحيح عن النبى . قال : « وقد أخرج ابن جرير وابن المنذر عن الحسن فى قوله : « إن المنافقين يخادعون الله ... » قال : يلْقَى على مؤمن ومنافق نور يمشى به يوم القيامة حتى إذا انتهوا إلى الصراط طفئ نور المنافقين ومضى المؤمنون بنورهم ، فتلك خديعة الله إياهم . وأخرج ابن جرير عن السّدى نحوه ، وأخرج ابن المنذر عن مجاهد وسعيد بن جبير نحوه أيضاً . ولا أدرى من أين جاء لهم هذا التفسير ، فإن مثله لا يُنْقَل إلا عن النبى صلى الله عليه وآله وسلم»[١] .

ولكنه فى مواضع أخرى لا يعلن عن موقفه هذا من الأمور الغيبية ، ففى تسويم الملائكة ، أى العلامة التى كانوا يتخذونها شارة لهم ، يوم أُحد ، أورد كعادته الأقوال المختلفة ما بين اعتمامهم بعمائم بيض أو حمر أو خضر أو صفر وركوبهم خيلا بُلْقا وغير ذلك[٢] ، ولم يقل إنه ينبغى التوقف فى هذا الأمر عند الذى أخبر به النبى عليه الصلاة والسلام . والأمر نفسه نجده عند تفسيره لكلمة « الرقيم » فى الآية التاسعة من سورة « الكهف » : فقد أورد قول من قال إنه اسم قرية أهل الكهف ، وقول من رأى أنه اسم لوح من الحجارة أو رصاص رُقِمتْ فيه أسماؤهم وجُعِل على باب الكهف بعد أن ماتوا، وقول من فسّره بأنه كلبهم ، وقول من ذكر أنه اسم الوادى الذى كانوا فيه ، وقول من شرحه بأنه اسم الجبل الذى كان فيه الغار[٣] رغم أن أيّا من هذه الأقوال لا يستند إلى خبر عن النبى عليه الصلاة والسلام . ولم يعلّق الشوكانى على ذلك مع أنه من غيبيات التاريخ .

---

(١) ١ / ٥٣٠ .
(٢) ١ / ٣٧٨ .
(٣) ٣ / ٢٧٢ .

وفي بعض الأحيان نراه يحكم على بعض المسائل التى يدور عليها الخلاف بين العلماء بأنها ليست بذات فائدة وأن الاشتغال بها من ثم لا معنى له كما هو الحال عند تفسيره لقوله تعالى من سورة « النساء : « لن يستنكف المسيح أن يكون عبداً لله ولا الملائكة المقربون » ، إذ قال إنه « قد استدل بهذا القائلون بتفضيل الملائكة على الأنبياء ، وقرر صاحب « الكشاف » وجه الدلالة بما لا يُسْمن ولا يغنى من جوع وادعى أن الذوق قاض بذلك ... وعلى كل حال فما أردأ الاشتغال بهذه المسألة ! وما أقل فائدتها ! وما أبعدها عن أن تكون مركزاً من المراكز الشرعية وجسراً من الجسور ! »[1] . وقد عاد الشوكانى لهذه المسألة عند تعرضه لتفسير قوله تعالى من سورة « الأعراف » : « وقال : ما نهاكما ربكما عن هذه الشجرة إلا أن تكونا مَلَكَيْن أو تكونا من الخالدين » ، فقد قال بعد أن ساق رأى النحاس بأن الله قد فضل الملائكة على جميع الخلق فى غير موضع من القرآن (بما فيهم الأنبياء بطبيعة الحال) ، ورأى ابن فورك، وهو مختلف عن رأى النحاس : « وقد اختلف الناس فى هذه المسألة اختلافًا كثيراً وأطالوا الكلام فى غير طائل . وليست هذه المسألة مما كُلِّفنا بعلمه ، فالكلام فيها لا يعنينا »[2] .

أمّا بالنسبة إلى قوله تعالى من سورة « الإسراء » عن بنى آدم : « وفضلناهم على كثير ممن خلقنا تفضيلاً » فرغم أن الشوكانى قد كرر القول بأن الاشتغال بمثل هذه المسألة لا يتعلق به فائدة فقد عرض رأى كل من الفريقين المنقسمين بشأنها وأورد حججه وناقشها وانتهى بدوره إلى رأى خاص به . قال : « وقد شغل كثير من أهل العلم بما لم تكن إليه حاجة ولا تتعلق به فائدة ، وهو مسألة تفضيل الملائكة على الأنبياء أو الأنبياء على الملائكة . ومن جملة ما

(١) ١ / ٥٤٢ .
(٢) ٢ / ١٥٩ .

تمسك به مفضّلو الأنبياء على الملائكة هذه الآية ، ولا دلالة لها على المطلوب لما عرفتَ من إجمال الكثير وعدم تبيينه . والتعصب فى هذه المسألة هو الذى حمل بعض الأشاعرة على تفسير الكثير هنا بالجميع حتى يتم له التفضيل على الملائكة . وتمسك بعض المعتزلة بهذه الآية على تفضيل الملائكة على الأنبياء ، ولا دلالة بها على ذلك ، فإنه لم يَقُمْ دليل أن الملائكة من القليل الخارج عن هذا الكثير . ولو سلمنا فليس فيما خرج عن هذا الكثير ما يفيد أنه أفضل من بنى آدم ، بل غاية ما فيه أنه لم يكن الإنسان مفضلاً عليه ، فيحتمل أن يكون مساويا للإنسان ، ويحتمل أن يكون أفضل منه ، ومع الاحتمال لا يتم الاستدلال »[1] .

إذن فالشوكانى قد انجرّ إلى تناول مسألة كان يرى عدم جدوى الاشتغال بها لأنها ليست مما كلفناها الله كما يقول . وتشبه هذه المسألةَ فى أنها ليست مما يستطاع القطع فيه بشىء ولا هى مما يُجْدى علينا مسألةُ دخول الجن الجَنَّة أو لا ، وهل كان لهم رسل من أنفسهم أو إن الرسل جميعًا كانوا من البشر . ومع هذا فقد تعرض الشوكانى لهذا الأمر بالمناقشة وذكر رأيَي الفريقين ورجّح أحدهما على الآخر لاعتبارات رآها . قال : « وقد اختلف أهل العلم فى دخول مؤمنى الجنّة الجنَّة كما يدخل عصاتهم النار لقوله فى سورة «تبارك» : «وجعلناهم رجوما للشياطين وأَعْتَدْنا لهم عذاب السعير» وقول الجن ... : «وأما القاسطون فكانوا لجهنم حطبًا» وغير ذلك من الآيات ، فقال الحسن : يدخلون الجنة ، وقال مجاهد : لا يدخلونها وإن صرفوا عن النار . والأول أولى لقوله فى سورة « الرحمن » : « لم يَطْمِثْهُنَّ إنس قبلهم ولا جانٌ » . وفى سورة «الرحمن» آيات غير هذه تدل على ذلك فراجعها . وقد قدمنا أن الحق أنه لم يرسل الله إليهم رسلا منهم ، بل الرسل جميعا من الإنس . وإن أشعر قوله :

(١) ٣ / ٢٤٤ - ٢٤٥ .

« ألم يأتكم رسل منكم » بخلاف هذا فهو مدفوع الظاهر بآيات كثيرة فى الكتاب العزيز دالة على أن الله سبحانه لم يرسل الرسل إلا من بنى آدم . وهذه الأبحاث الكلام فيها يطول ، والمراد الإشارة بأخصر عبارة »[١] .

وقد رجعت إلى سورة « الرحمن » فلم أجد فيها شيئا واضحا قاطعا فى الدلالة على صحة ما يقول الشوكانى ، اللهم إلا إذا قيل إن الجن داخلون مع الإنس فى وعد الله لمن خاف مقام ربه بجنتين دونهما جنتان أخريان ، ما دام الخطاب بدءاً من الآية الثالثة والثلاثين موجها إلى معشر الجن والإنس جميعا[٢] . أما قوله تعالى فى تلك السورة : « لم يطمثهن إنس قبلهم ولا جان» فلا يدل بالضرورة على هذا ، إذ ليس شرطاً أن يكون المعنى (كما أحسب الشوكانى قد فهم) : « لم يطمثهن أحد من أهل الجنة من الإنس أو الجن » ، بل المقصود (فيما أفهم) أنهن قد خلقن خصيصا لمستحقيهم فى الجنة فلم يسبق أن استمتع أحد بهن قبلهم ، فهو مجرد كناية . كذلك لا أظن أن بمستطاعنا الجزم بأن الجنّ لم يرسَل لهم قط رسل من جنسهم . على أن ليس معنى كلامى هذا أننى ألوم الإمام الشوكانى ، عليه رحمة الله ، لأنه ناقش هذه الموضوعات ، بل كل ما أريد أن أشير إليه هو أنه خرج على ما كان قد قرره من أن الاشتغال بهذا لا يفيد وأننا لم نكلف ببحثه . هذا كل ما هنالك . وإن من الصعب أن نوقف حركة الذهن البشرى وتطلعه وفضوله ، ولسوف يظل العلماء والدارسون يتناولون هذه المسائل بغض النظر عن ثمرة هذا التناول . ذلك أنهم بعملهم هذا إنما يشبعون فضولاً بشريًا لا سبيل إلى التخلص منه إلا بتغيير الطبيعة الإنسانية ، وأنّى لأحدٍ ذلك ؟

ومما اختلف فيه موقف الإمام الشوكانى من موضع لموضع أيضاً تفسير آيات الصفات وما يشبهها . إنه مثلا عند قوله تعالى : « وَسِع كرسيُّه السماواتِ

(١) ٥ / ٣٠٣ . وقد كرر الشوكانى هذا الكلام فى الصفحة ١٤١ من نفس الجزء .

(٢) أو قد يكون للجن جنتهم ونارهم الخاصتان بهم مثلما كانت لهم حياتهم المتميزة عن حياة البشر فى الدنيا .

والأرض » يقرر أن الظاهر في أمر الكرسي هو « أنه الجسم الذى وردت الآثار بصفته ... وقد نفى وجوده جماعة من المعتزلة ، وأخطأوا في ذلك خطأ بينا ، وغلطوا غلطاً فاحشا . وقال بعض السلف إن الكرسي هنا عبارة عن العلم ... ورجح هذا القول ابن جرير الطبرى . وقيل : كرسيه قدرته التى يمسك بها السماوات والأرض . وقيل إن الكرسى هو العرش . وقيل : هو تصوير لعظمته ، ولا حقيقة له . وقيل : هو عبارة عن المُلْك . والحق القول الأول ، ولا وجه للعدول عن المعنى الحقيقى إلا مجرد خيالات تسببت عن جهالات وضلالات. والمراد بكونه وسع السماوات والأرض أنها صارت فيه وأنه وسعها ولم يضق عنها لكونه بسيطاً واسعاً »[1] . وهو ، كما ترى ، يأخذ الآية على ظاهرها من غير تأويل . وهذا الموقف ذاته يقابلنا عند تفسيره للآية الرابعة والخمسين من «الأعراف» ، إذ يقول فى « استوى على العرش » : « قد اختلف العلماء فى معنى هذا على أربعة عشر قولا ، وأحقها وأولاها بالصواب مذهب السلف الصالح : أنه استوى سبحانه عليه بلا كيف ، بل على الوجه الذى يليق به مع تنزهه عما لا يجوز عليه . والاستواء فى لغة العرب هو العلوّ والاستقرار »[2] .

وقد ذكر د. محمد حسين الذهبى أن « عقيدة الشوكانى عقيدة السلف من حمل صفات الله الواردة فى القرآن والسنة على ظاهرها من غير تأويل ولا تحريف » ، كما أشار إلى أن الشوكانى « قد ألف رسالة فى ذلك سماها : التُّحَف بمذهب السلف »[3] ، ثم أعاد القول بأنه « سلفى العقيدة ، فكل ما ورد فى القرآن من ألفاظ توهم التشبيه حملها على ظاهرها وفوّض الكيف

(١) ١ / ٢٧٢ .

(٢) ٢ / ٢١١ .

(٣) التفسير والمفسرون / ٢ / ٢٨٦ .

إلى الله » ، ثم ساق ما قاله الشوكانى فى الآيتين اللتين أشرت إليهما مما أوردته قبل قليل[1]. وقد وافق رأى د. محمد حسن بن أحمد الغمارى رأى الدكتور الذهبى فى القول بأن الشوكانى « قد جرى ... فى تفسير آيات الصفات على مذهب السلف الصالح ، وهو إثباتها وإجراؤها على ظاهرها ونفى الكيفية عنها» ، ثم ساق شواهد من تفسيره على ذلك منها هذا الشاهدن اللذان أتى الدكتور الذهبى[2] وأتيت أنا أيضاً بهما.

ولكن هل جرى الشوكانى دائما فى آيات الصفات على مذهب السلف من عدم التأويل وأخذ الكلام على ما هو عليه مع تفويض كيفيته إلى الله تعالى؟ يقول رحمه الله فى قوله تعالى : « والأرض جميعاً قبضته يوم القيامة ، والسماوات مطويات بيمينه » : « أخبر سبحانه عن عظيم قدرته بأن الأرض كلها مع عظمها وكثافتها فى مقدوره كالشيء الذى يقبض عليه القابض بكفه، كما يقولون : « هو فى يد فلان وفى قبضته » للشيء الذى يهون عليه التصرف فيه ، وإن لم يقبض عليه . وكذا قوله : « والسماوات مطويات بيمينه » ، فإنَّ ذكْر اليمين للمبالغة فى كمال القدرة كما يطوى الواحد منا الشيء المقدور له طيَّه بيمينه ، واليمينُ فى كلام العرب قد تكون بمعنى القدرة والملك . قال الأخفش : « بيمينه » ، يقول : « فى قدرته » نحو قوله : « أو ما ملكت أيمانكم » ، أى ما كانت لكم قدرة عليه . وليس الملك فى اليمين دون الشمال وسائر الجسد . ومنه قوله سبحانه : « لأخَذْنا منه باليمين » ، أى بالقوة والقدرة »[3]. وفى تفسيره قوله تعالى : « يد الله فوق أيديهم » يقول :

---

(١) المرجع السابق / ٢ / ٢٩٥ .

(٢) الإمام الشوكانى مفسرا / ١٨ وما بعدها .

(٣) ٢ / ٤٧٥ .

« وجملة « يد الله فوق أيديهم » مستأنفة لتقرير ما قبلها على طريق التخييل في محل نصب على الحال . والمعنى أن عقد الميثاق مع رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم كعقده مع الله سبحانه من غير تفاوت . وقال الكلبي : المعنى أن نعمة الله عليهم في الهداية فوق ما صنعوا من البيعة . وقيل : يده في الثواب فوق أيديهم في الوفاء . وقال ابن كيسان : قوة الله ونصرته فوق قوتهم ونصرتهم »[(١)]. وعند قوله تعالى : « لأخذنا منه باليمين » يقول : « ... «لأخذنا منه باليمين » ، أي بيده اليمنى . قال ابن جرير : إن هذا الكلام خرج مخرج الإذلال على عادة الناس في الأخذ بيد من يعاقَب . وقال الفراء والمبرّد والزجاج وابن قتيبة : « لأخذنا منه باليمين » ، أي بالقوة والقدرة . قال ابن قتيبة : وإنما أقام اليمين مقام القوة لأن قوة كل شيء في ميامنه »[(٢)].

وفي قوله تعالى : « وجاء ربك والمَلَك صَفًا صَفًا » يفسر الشوكاني مجيء الله بـ « جاء أمره وقضاؤه وظهرت آياته . وقيل : المعنى أنها زالت الشُّبَه في ذلك اليوم ، وظهرت المعارف وصارت ضرورية كما يزول الشك عند مجيء الشيء الذي كان يُشَكّ فيه . وقيل : جاء قهر ربك وسلطانه وانفراده بالأمر والتدبير من دون أن يجعل إلى أحد من عباده شيئًا من ذلك »[(٣)] .

ومن هذه النصوص يتبين لنا أن الشوكاني لم يكن يأخذ دائمًا في آيات الصفات بمذهب السلف الذي لا يلجأ إلى تأويل ، وأن من قال من الدارسين بغير ذلك لم يَستقرِ ، فيما يبدو ، تفسير الشوكاني لكل الآيات التي من

---

(١) ٥ / ٤٧ - ٤٨ .

(٢) ٥ / ٢٨٦ .

(٣) ٥ / ٤٤٠ .

هذا القبيل . ومن الواضح أيضًا أن عدداً من المفسرين من أهل السنة ، كابن جرير وابن قتيبة مثلا ، قد لجأوا في بعض تلك الآيات إلى التأويل والقول بالمجاز .

وهناك قضية كنت أحب لو أن الشوكاني رحمه الله قد أولاها مزيداً من العناية والدرس ، وهي قضية حشر الحيوانات وهل ستُحاسَب فعلا يوم القيامة كما يقول بعض المفسرين أو أن مدار الأمر على المجاز ، والمقصود الإشارة إلى دقة الحساب وشموله لكل شيء كما يذهب قوم آخرون ؟ جاء في تفسير الشوكاني لقوله تعالى عن الدواب : ﴿ ثم إلى ربهم يُحْشَرون ﴾ : « وفيه دلالة على أنها تُحْشَر كما يُحْشَر بنو آدم . وقد ذهب إلى هذا جمع من العلماء ، ومنهم أبو ذر وأبو هريرة والحسن وغيرهم . وذهب ابن عباس إلى أن حشرها موتها ، وبه قال الضحاك . والأول أرجح للآية ولما صح في السنة المطهرة من أنه يقاد يوم القيامة للشاة الجلحاء من الشاة القرناء ، ولقول الله تعالى : ﴿ وإذا الوحوش حُشِرَتْ ﴾ . وذهبت طائفة من العلماء إلى أن المراد بالحشر المذكور في الآية حشر الكفار ، وما تخلَّل كلامٌ معترض . قالوا : وأما الحديث فالمقصود به التمثيل على جهة تعظيم أمر الحساب والقصاص . واستدلوا أيضًا بأن في هذا الحديث خارج الصحيح عن بعض الرواة زيادةً ، ولفظه : « حتى يقاد للشاة الجلحاء من القرناء ، وللحَجَر لم رَكِب على الحَجَر ، وللعُود لم خدش العُود » . قالوا : والجمادات لا يُعْقَل خطابها ولا ثوابها ولا عقابها »[1] . وقد كرَّر الشوكاني هذا الرأي عند تعرضه لقوله تعالى من سورة «التكوير» : ﴿ وإذا الوحوش حشِرت ﴾[2] ، ولكن من غير هذا التفصيل .

(١) ٢ / ١١٤ .
(٢) ٥ / ٣٧٧ .

إن القرآن يقول : « وما كنا معذّبين حتى نبعث رسولا »[١]، ولم يرد فى القرآن ولا فى السنة أن الله سبحانه قد أرسل للحيوان والطير رسلا لا من أجناسهم ولا من البشر ، فكيف يتم تعذيبها ولم يبْعَث لها رسول ؟ ثم إن الكلام فى القرآن عن التكليف والحساب إنما هو مقصور على الإنس والجن لا يتعداهما إلى غيرهما من المخلوقات . كذلك فإن كلام القرآن عن الغرض من خلق الحيوان يخلو تماما من الإشارة إلى أنها مكلفة ، وينصبّ على أنه سبحانه قد خلقها لخدمة الإنسان : قال تعالى : « ومن الأنعام حَمُولةً وفرشا »[٢]، وقال: « خلق الإنسان من نطفة فإذا هو خصيم مبين * والأنعام خلقها لكم فيها دفء ومنافع ومنها تأكلون * ولكم فيها جَمَالٌ حين تريحون وحين تَسْرَحون * وتحمل أثقالكم إلى بلد لم تكونوا بالغيه إلا بشقّ الأنفس . إن ربكم لرءوف رحيم * والخيل والبغال والحمير لتركبوها وزينةً . ويخلق ما لا تعلمون »[٣]، وقال : « وإن لكم فى الأنعام لَعِبْرة نُسْقِيكم مما فى بطونه من بين فَرْثٍ ودم لبنا خالصا سائغا للشاربين * ... * وأوحى ربك إلى النحل أن اتخذى من الجبال بيوتا ومن الشجر ومّما يعرشون * ثم كُلى من كلّ الثمرات فاسلكى سبل ربك ذُللاً يخرج من بطونها شراب مختلف ألوانه فيه شفاء للناس. إن فى ذلك لآية لقوم يتفكرون »[٤]، وقال : « الله الذى جعل لكم الأنعام لتركبوا منها ومنها تأكلون * ولكم فيها منافع ولتبلغوا عليها حاجة فى

---

(١) الإسراء / ١٥ .

(٢) الأنعام / ١٤٢ .

(٣) النحل / ٤ ـ ٨ .

(٤) النحل / ٦٦ ، ٦٨ .

صدوركم ، وعليها وعلى الفلك تُحْمَلون »[١]، وذلك علي خلاف ما قاله القرآن في حق الإنس والجن من مثل : « وما خلقت الجن والإنس إلا ليعبدون»[٢]، « وأنْ ليس للإنسان إلا ما سعى * وأنّ سَعْيَه سوف يرى * ثم يُجْزَاه الجزاءَ الأوفى »[٣]... إلخ . ويؤكد هذا الفرق بين الحيوانات والعقلاء المكلفين من الجن والإنس أن القرآن في أكثر من موضع حين أراد الزراية على من لم يصيخوا إلى دعوة الحق منهم قد شبههم بالحيوانات في انغلاق عقولهم وعدم وعيهم بالمسؤولية الملقاة على كاهلهم وأنهم إنما يعيشون للأكل والشرب لا غير . قال تعالى : « ولقد ذرأنا لجهنم كثيراً من الجن والإنس . لهم قلوب لا يفقهون بها ، ولهم أعين لا يبصرون بها ، ولهم آذان لا يسمعون بها . أولئك كالأنعام بل هم أضل . أولئك هم الغافلون »[٤]، وقال : « والذين كفروا يأكلون ويتمتعون كما تأكل الأنعام »[٥]، وقال : « مَثَلُ الذين حُمِّلوا التوارة ثم لم يَحْملوها كمثل الحمار يحمل أسفارا »[٦]. فلو كان الحيوان مكلّفا ما شبّه به الكفار الذين أصموا آذانهم وأغمضوا عيونهم عن التكليف الذى فُرض عليهم بوصفهم بشراً وجنّا . ومع ذلك فإن موقف الشوكاني من هذا الموضوع واحد ، ولم يفعل كالطبرى والزمخشرى مثلا ، اللذين فسّرا « حشر الوحوش » مرة على أنه الحساب ، ومرة على أنه مجرد جمعها[٧].

---

(١) غافر / ٧٩ ـ ٨٠ .

(٢) الذاريات / ٥٦ .

(٣) النجم / ٣٩ ـ ٤١ .

(٤) الأعراف / ١٧٩ .

(٥) محمد / ١٢ .

(٦) الجمعة / ٥ .

(٧) انظر تفسير كل منهما للآية ٣٨ من سورة « الأنعام » والآية ٥ من « التكوير » . وقد ناقشت موقف كل من هذين العالمين الجليلين فى الفصل المخصص لتفسيره من هذا الكتاب.

والشوكـاني رغم زيديتـه لا نحس فـي تفسيره بأى أثر تشيعـي.. وقد ذكر د. الغماري أنه « خلع ربقة التقليد وهو دون الثلاثين ، وكان قبل ذلك على المذهب الزيدى فصار علماً من أعلام المجتهدين وأكبر داعية إلى ترك التقليد ، وأخذ الأحكام اجتهادا من الكتاب والسنة »(١)، فـهل نفـهم من هذا أن الشوكاني ترك المذهب الزيدى ؟ إن الرجل فى تفسيره يبدو كما لو كان من أهل السنة : إنك ترجع إلى الآيات التى يفسرها الشيعة تفسيراً خاصا فلا تجد لذلك عنده من أثر . إنه لا يقول مثلا إن « النحل » فى قوله تعالى : « وأوحى ربك إلى النحل أن اتخذى من الجبال بيوتا ومن الشجر ومما يعرشون * ثم كلى من كلّ الثمرات فاسلكى سبل ربك ذللاً يخرج من بطونها شراب مختلف ألوانه فيه شفاء للناس »(٢) هى آل البيت ، وإن الشراب الذى يخرج من بطونها هو العلم الذى اختصهم الله به . ولا يقول فى قوله تعالى : « مرج البحرين يلتقيان * ... * يخرج منهما اللؤلؤ والمرجان »(٣). إن البحرين هما على وفاطمة ، واللؤلؤ والمرجان هما الحسن والحسين . كذلك فإنه يورد الروايات التى جاءت فى الصحيحين وغيرهما عن استغفار النبى عليه الصلاة والسلام لأبى طالب بعد وفاته على الشرك ونهى القرآن له عن ذلك إيراد من يقبلها ولا يرى فيها شيئا(٤). بل إنه عند تفسيره للآيات ٨ ـ ١٢ من سورة « الإنسان » : « ويُطعِمون الطعام على حبّه مسكينا ويتيما وأسيرا * ... إلخ » يرى أن ظاهرها « العموم فى كل من خاف من يوم القيامة وأطعم لوجه الله » (٥) غير ذاكر سبب نزولها فى على وفاطمة أثناء ذلك بل ذكره بعد هذا حين أورد

(١) الإمام الشوكاني مفسرا / ص ٦٢ .
(٢) النحل / ٦٨ ـ ٦٩ .
(٣) الرحمن / ١٩ ـ ٢٢ .
(٤) ٢ / ٤١١ .
(٥) ٥ / ٣٤٨ .

الأحاديث التي جاءت في هذه الآية . أي أنه لا يقصر الجزاء في هذه الآية عَلَى عَلِيّ وفاطمة رضي الله عنهما بل يجعله صالحًا لكل من عمل مثل عملهما . ويضاف إلى ذلك أنه يرى أن المتعة إنما كانت حلالا ثم نُسِخ حِلّها وأصبحت حرامًا ، ويسوق رواية عن ابن جرير وابن المنذر والطبراني والبيهقي أن ابن عباس قد أنكر بشدة أن يكون قد أفتى بحل المتعة بعد تحريمها إلا لمضطر مثلما أُحلّت الميتة والدم ولحم الخنزير للجائع المُشْفِي على الهلاك لا أكثر[1] . كما يؤكد أن أهل البيت لا يعرفون من الوحي شيئًا إلا ما بلغه الرسول ﷺ لسائر المسلمين في القرآن ، ثم يورد الأحاديث الدالة على ذلك[2] . كذلك فكتب الحديث التي يعتمد عليها الشوكاني هي كتب أهل السنة : الصحاح والموطأ والبيهقي ... إلخ .

وقد نقل د. الغماري عن الشوكاني أن معاصريه من علماء الزيدية هاجوا عليه وسبّوه ووشَوْا به لدى السلطان بغية إيذائه لولا أن الله قد لطف به ، وذلك لفتياه بتأثيم من يذم الصحابة الذين يسبهم الشيعة واستشهاده على رأيه بما كان عليه أهل البيت[3] . بل إن للشوكاني كتابًا في الذبّ عن صحابة رسول الله وتحريم سبّهم أو ذِكْرهم بأي شيء يسيء إليهم عنوانه : « إرشاد الغبي إلى مذهب أهل البيت في صحب النبي ونقل إجماع أهل البيت من ثلاثة عشر وجها على عدم ذكر الصحابة بسبٍّ أو ما يقاربه »[4] . وقد اتُّهِم ، رحمه الله ،

---

(١) ١ / ٤٥٥ .
(٢) ٢ / ٥٩ - ٦٠ .
(٣) الإمام الشوكاني مفسرا / ٦٨ .
(٤) المرجع السابق / ٧٢ ، ٨٢ .

من المتطرفين من علماء الزيدية بأنه يعمل على تقويض مذهب آل البيت [١].
من هنا فلا عجب أن يُعَدّ سنياً : فقد وصفه تلميذه العلامة حسين بن محسن السبعى الأنصارى اليمانى بأنه « قاضى قضاة أهل السنة والجماعة»[٢]، وقال عنه د. الغمارى إنه عمل على « نشر السنة وإماتة البدعة والدعوة إلى طريق السلف الصالح »[٣].

هذا ، وقد رجع الشوكانى فى إعداده « فتح القدير » إلى عدد كثير من كتب التفسير والحديث والفقه واللغة والأدب ، وتتردّد فى تفسيره أسماء الطبرى والزمخشرى وابن عطية والنحاس والجوينى والفراء والكسائى والأصمعى والجاحظ والأزهرى والخليل والقشيرى والبخارى ومسلم ومالك والترمذى وابن حنبل والشافعى وأبى حنيفة والأخفش والزجاج وابن جنى وابن الأنبارى ، وكثير من الأسماء الأخرى لعلماء فى كل من هذه الفنون وغيرها .

ومن الكتب التى رجع إليها أيضًا كتابا « العهد القديم » و « العهد الجديد » : « ووقفنا فى الأناجيل الأربعة التى يُطْلَق عليها عندهم اسم «الإنجيل» على اختلاف كثير فى عيسى : فتارة يوصف بأنه ابن الإنسان ، وتارة يوصف بأنه ابن الله ، وتارة يوصف بأنه ابن الرب . وهذا تناقض ظاهر وتلاعب بالدين »[٤]. وقال فى تفسير قوله تعالى : « قل : تعالَوْا أَتْلُ ما حرَّم ربكم عليكم ... » « قلت : هى الوصايا العشر التى فى التوراة ، وأولها : أنا الرب إلهك الذى أخرجك من أرض مصر من بيت العبودية . لا يكن لك إله

(١) السابق / ٧٠ .
(٢) ١ / ٤ .
(٣) الإمام الشوكانى مفسرا / ٧٠ .
(٤) ١ / ٥٤١ . وانظر أيضاً ٢ / ٣٥٢ .

آخر غيرى . ومنها: أكرم أباك وأمك ليطول عمرك فى الأرض التى يعطيك الرب إلهك . لا تقتل . لا تزن . لا تسرق . لا تشهد على قريبك شهادة زور . لا تشته بنت قريبك ، ولا تشتـه امرأة قريبـك ولا عبده ولا أمته ولا ثوره ولا حماره ولا شيئا ما لقريبك ... ولليهود بهذه الوصايا عناية عظيمة ، وقد كتبها أهل الزبور فى آخر زبورهم ، وأهل الإنجيل فى أول إنجيلهم »[١] . وقال أيضًا : « أنزل الله سورة « يوسف » جملة واحدة كما فى التوراة »[٢] ، و « وقفنا على الزبور فوجدناه خطبًا يخطبها داود عليه السلام ويخاطب بها ربه سبحانه عند دخولـه الكنيسـة ، وجملتـه مائـة وخمسـون خطبة ، كل خطبة تسمى مزمورا »[٣] .

ومع هذا فإن الشوكانى لم يكن يرجع إلى كتب اليهود والنصارى دائما فى الموضوعات التى لها علاقة بها . ومن ذلك أنه لم يحاول البحث فيها عن المثل الذى ضربه الله سبحانه وتعالى فى التوراة والإنجيل للرسول عليه الصلاة والسلام والذين آمنـوا معـه كما أخبرنا الله سبحانه فى الآية الأخيرة من سورة « الفتح » ، وكذلك لم يحاول أن يرى هل البشارة التى أخبر القرآن (فى الآية السادسة من سورة « الصف ») بورودها فى الإنجيل بنبوة محمد عليه الصلاة والسلام ما زالت موجودة فى الأناجيل التى بين أيدينا الآن أو إن النصارى قد عبثوا بها .

وأخيراً نختم بكلمة عن أسلوب الشوكانى . وهو أسلوب قوى متين البنيان، يعتمد السجع والترادف وحسن التقسيم فى كثير من الأحيان ، وينساب مترسلاً فى بعض الأحيان الأخرى . وقد يستطرد الشوكانى إلى القضايا التى تشغله

---

(١) ٢ / ١٧٨ ـ ١٧٩ .
(٢) ٣ / ٧ .
(٣) ٣ / ٢٣٦ .

كقضية تقليد أئمة المذهب الذى عليه الإنسان دون تفكير ورغم قيام الدليل على عكسه من القرآن والسنة وكقضية البِدَع مثلا ، وعندئذ يعنف أسلوبه ويلتهب . وهو ، ككثير من علماء التفسير والنحو القدامى ، يقيم بين الحين والآخر حواراً مع القارىء فيستخدم أسلوب « الفنقلة » : « فإن قلتَ كذا قلتُ كذا » ، أو يقول : « وقد يقال كذا فيجاب بأن ... » ، أو يضرب المثل للقارىء قائلا : « من قولك كذا وكذا » . وقد رأيته يستخدم عدة مرات هذه العبارة : « وإذا جاء نهر الله بطل نهر معقل » ، يريد بها أن كلام الله يَجُبّ كل كلام سواه . وفى النحو نراه يستعمل فى بعض الأحيان مصطلحات تختلف قليلا عن المصطلحات التى شاعت بين أرباب ذلك الفنّ : فيسمى نائب الفاعل « القائم مقام الفاعل » ، وبدلا من أن يقول : « منصوب على أنه مفعول مطلق » نراه يقول : « منصوب على أنه مصدر » . وبالمثل يقول : « منصوب على العلة / أو على العلِّيّة » فى « المفعول لأجله » . كما أنه يقول : « مبنى للفاعل » و « مبنى للمفعول » بمعنى : « مبنى للمعلوم ومبنى للمجهول » ، ويسمى لام التعليل « لام العلة » ، ويقول للاسم الموصول: « الموصول » فقط ، ولجواب الشرط : « جزاء الشرط » .

«فى ظلال القرآن»

لسيد قطب

(١٩٠٦م - ١٩٦٦م)

يقع كتاب « فى ظلال القرآن » فى ستة مجلدات تتجاوز صفحاتها ذات القطع الكبير أربعة الآلاف بقليل فى طبعة « دار الشروق » العاشرة (بتاريخ ١٤٠١هـ - ١٩٨١م) التى رجعت إليها فى وضع هذا الفصل .

وعادةً ما يبدأ سيد قطب تفسيره للسورة القرآنية بمقدمة طويلة يجول فيها مع موضوعاتها المختلفة محاولاً الربط بينها ومبرزاً الجوّ الذى يسودها والمحور الذى تدور عليه من أولها إلى آخرها ، فإذا فرغ من هذه المقدمة شرع فى تفسير السورة ، لكنه لا يتناولها آيةً آيةً كأنها حبات المسبحة بل يتناولها مجموعة بعد مجموعة من الآيات بحيث تشكل كل واحدة من هذه المجموعات موضوعًا كاملاً . وهو غالبا ما ينصّ فى تلك المقدمة على مكية السورة أو مدنيتها ، وتاريخها والملابسات التى صاحبت نزولها ... وهكذا . وعندما يكون هناك خلاف حول مكية سورة (أو بعض آياتها) أو مدنيتها فإنه يقف عند هذا الخلاف مرجحا أحد الرأيين أو الآراء وشافعًا هذا الرأى بالحيثيات التى جعلته يختاره ، وهى حيثيات تقوم على أساس الموضوعات التى تتناولها السورة والجوّ الذى يسودها ، وكذلك الأسلوب التى صيغت به فى بعض الأحيان : فَعَلَ ذلك مع سورة « يوسف » ، التى قيل إن الآيات ١ - ٣ ، ٧ منها مدنية ، ورأى هو أن السورة كلها مكية لا يشذ عن ذلك من آياتها شيء (١) . أما سورة « الرعد » ، التى قال بعض إنها مكية وآخرون إنها مدنية ، فقد اختار هو أنها مكية (٢) . ونفس الشيء فعله مع سورة « الرحمن » (٣) . ولكن بالنسبة لسورة « التغابن » نراه فعل العكس ، فقد اختار القول بمدنيتها كلها بما فى ذلك

(١) فى ظلال القرآن / ٤ / ١٩٤٩ - ١٩٥٠ .
(٢) ٤ / ٢٠٣٩ / هـ ٢ .
(٣) ٦ / ٣٤٤٣ / هـ ١ .

آياتها الأولى التى تشبه القرآن المكى فى موضوعها وسياقها وظلالها وإيحاءاتها كما يقول ، إذ « ليس ما يمنع أن تكون الفقرات الأولى فيها خطابا للكفار بعد الهجرة ، سواء كانوا كفار مكة أم الكفار القريبين من المدينة ، كما أنه ليس ما يمنع أن يستهدف القرآن المدنى فى بعض الأحيان جلاءَ أسس العقيدة وإيضاحَ التصور الإسلامى بهذا الأسلوب الغالب على أسلوب القرآن المكى . والله أعلم » [١]. وبالنسبة لسورة « الإنسان » وما ورد فى بعض الروايات من أنها مدنية نجده يؤكد أن « مكيتها ظاهرة جدا فى موضوعها وفى سياقها وفى سماتها كلها » ، بل يزيد فيقول إنه يلمح من سياقها أنها « من بواكير ما نزل من القرآن المكى : تشى بذلك صور النعيم الحسية المفصلة الطويلة وصور العذاب الغليظ ، كما يشى به توجيه الرسول ﷺ إلى الصبر لحُكْم ربه وعدم إطاعة آثم منهم أو كفور مما كان ينزل عند اشتداد الأذى على الدعوة وأصحابها فى مكة ... إلخ » [٢]. كذلك اختار القول بمكية « الزلزلة » [٣]، أما « الماعون » فقد مال مع الرأى الذى يقول إن آياتها الثلاث الأولى مكية ، وباقيها مدنى [٤].

أما مراجعه فتضمُّ ، إلى جانب كتب التفسير المختلفة والحديث والسيرة النبوية والفقه ، بعض كتب العلوم الطبيعية والسياسة والاقتصاد والاجتماع والقانون والكتب التى تُعْنَى بشؤون الإسلام والمسلمين . ولعل أبرز أسماء المؤلفين تردّدا فى تفسيره اسم أبى الأعلى المودودى ، الذى يتأثره

---

(١) ٦ / ٣٥٨٣ .
(٢) ٦ / ٣٧٧٧ .
(٣) ٦ / ٣٩٥٤ .
(٤) ٦ / ٣٩٨٤ .

ويمشى على خطاه إلى حد كبير . وقد لاحظتُ أنه ، رغم قضائه سنتين فى أمريكا فى أواخر الأربعينات ، لا يرجع إلى أى كتاب إنجليزى ، كما أنه كثيرا ما ينقل عن كتب وسيطةٍ بدل الرجوع إلى الكتب الأصلية .

ويحرص سيد قطب فى تفسيره على العيش فى ظلال النصّ القرآنى الوارفة لا يغادرها إلى التفصيلات الإسرائيلية أو إلى شطحات الذهن فى محاولة تصوّر الغيبياتْ التاريخية أو العقَدية . وهو نفسه دائم التنبيه إلى هذا ، ففى تعقيبه على قوله تعالى عن مريم عليها السلام [1] : « والتى أَحْصَنَت فَرْجَها فنفخْنا فيها مِن رُوحنا وجعلناها وابْنَها آيةً للعالَمين » يقول : «والنفخ هنا شائع لا يحدَّد موضعه كما فى سورة « التحريم » ، وقد سبق الحديث عن هذا الأمر فى تفسير سورة « مريم » . ومحافظةً على أن نعيش فى ظلال النصّ الذى بين أيدينا فإننا لا نفصّل ولا نطوّل »[2]. وفى حديثه عن معجزة بقاء إبراهيم عليه السلام حيّا فى قلب الحريق يقول : «كيف ؟ ... إن علينا فقط أن نؤمن بأن هذا قد كان ، لأن صانعه يملك أن يكون . أما كيف صَنَعَ بالنار فإذا هى برد وسلام ، وكيف صنع بإبراهيم فلا تحرقه النار ، فذلك ما سكت عنه النص القرآنى لأنه لا سبيل إلى إدراكه بعقل البشر المحدود ، وليس لنا سوى النص القرآنى من دليل » [3].

ولأنه يحبّ أن يبقى فى ظلال القرآن نراه لا يُعْنَى كثيرا بذكر أسماء المفسّرين الآخرين ولا بعرض وجهات النظر المختلفة بل يعمل فكره وذوقه ثم

(١) الأنبياء / ٩١ .

(٢) ٤ / ٢٣٩٥ .

(٣) ٤ / ٢٣٨٧ ـ ٢٣٨٨ .

يختار ما يطمئن إليه ضميره سواءٌ أوافق الآخرين أم لا . ويتضح هذا مثلاً فى كلامه عن شجرة آدم ، التى يقول إنها « تمثل المحظور الذى لا بد منه لتربية الإرادة وتأكيد الشخصية والتحرر من رغائب النفس وشهواتها بالقدر الذى يحفظ للروح الإنسانية حرية الانطلاق من الضرورات عندما تريد فلا تستعبدها الرغائب وتقهرها . وهذا هو المقياس الذى لا يخطئ فى قياس الرقى البشرى»[1] ، فهو يذكر ما يراه ثم يمضى قدمًا لا يناقش ما يقوله الآخرون عن نوع هذه الشجرة . وكذلك يفعل مع حروف الهجاء التى تبدأ بها بعض السور، إذ يختار فى تفسيرها « أنها نماذج من الحروف التى يتألف منها هذا القرآن فيجىء نسقًا جديداً لا يستطيعه البشر مع أنهم يملكون الحروف ويعرفون الكلمات ، ولكنهم يعجزون أن يصوغوا منها مثل ما تصوغه القدرة المبدعة لهذا القرآن »[2] ، وذلك دون أن يعرّج على ما قيل فى هذه الحروف من كلام كثير وآراء مختلفة بعضها غريب غاية الغرابة .

وسيد قطب يهتمُّ بالتذوق الأدبى للنص القرآنى اهتمامًا شديداً ، بل إن تفسيره نفسه يعدّ نصًا أدبيًا ممتازاً بما فيه من حرارة التعبير وموسيقاه ، وإن أُخذ عليه أن حماسته تزيد أحيانًا عن الحد المعتدل فيقع فى الخطابية التى كنا نحبّ أن يتحرز منها . والملاحظ أنه لا يدخل فى مناقشات نحوية أو بلاغية مطولة ، أو يستخدم مصطلحات نقدية غامضة . إلا أن ثمة ألفاظًا يستعين بها كثيراً فى إبراز جمال العبارة القرآنية مثل « الظلال والأضواء ، والإيقاع ، والتناسق الفنى ، والتقابل التصويرى ، والإيحاء ، وجرس الألفاظ ... » .

---

(١) ٤ / ٢٣٥٣ .

(٢) ٤ / ٢٣٠١ .

وليس التذوق الأدبى للنص القرآنى عند سيد قطب ، رحمه الله ، مجرد نزعة انطباعية غامضة تعتمد على الوجدان الذاتى وحده كما يقول بعض الدارسين ، بل يحكم هذا التذوقَ عنده عدةُ ضوابط يلتقى هو والقارئ عليها : ومن هذه الضوابط أنه يهتم فى كل سورة قرآنية بالعثور على الخيط الذى يربط آياتها كلها بعضها ببعض ، وهو ما يسميه « المحور » الذى تدور عليه آيات السورة وموضوعاتها ويجعل منها وحدة فكرية ونفسية معاً . ففى سورة «النمل» مثلاً يقول : « والتركيز فى هذه السورة على العلم : علم الله المطلق بالظاهر والباطن ، وعلمه بالغيب خاصة ، وآياته الكونية التى يكشفها للناس ، والعلم الذى وهبه لداود وسليمان ، وتعليم سليمان منطق الطير وتنويهه بهذا العلم ، ومن ثم يجىء فى مقدمة السورة : « وإنّك لَتُلقّى القرآنَ مِنْ لَدُنْ حكيمٍ عليم » ، ويجىء فى التعقيب : « قُلْ : لا يَعْلَمُ مَنْ فى السماوات والأرض الغَيْبَ إلا اللهُ ، وما يشعرون أيَّانَ يُبْعَثُون * بل ادَّارَكَ عِلْمُهم فى الآخرة » ، « وإن ربّك لَيَعْلَمُ ما تُكِنُّ صدورُهم وما يُعْلِنون * وما مِنْ غائبةٍ فى السماء والأرض إلا فى كتاب مُبين » ، ويجىء فى الختام : « سيُريكم آياته فتَعْرِفُونها » ... وهكذا تبرز صفة العلم فى جو السورة بتظلّلها بشتى الظلال فى سياقها كله من المطلع إلى الختام ، ويمضى سياق السورة كله فى هذا الظل حسب تتابعه الذى أسلفنا »(١) . فإذا كان المفسرون الآخرون يتناولون القرآن آية آية ، فإن زادوا على ذلك فإنما ليربطوا بين عدة آيات ، فإن سيد قطب لا يكتفى بذلك بل يمدّ يده فى أعماق السورة محاولا أن يستخرج سرّها المكنون

(١) ٥ / ٢٦٢٥ .

الذى يؤلف بين آياتها رغم ما يبدو للنظرة العجلى من تفككها ، وبعد أن يستعرض موضوعات السورة المختلفة مبرزاً بعض ما فيها من أسرار الجمال إبرازاً سريعًا يقسمها أجزاءً مسمّيا كل جزءٍ منها « حلقة أو شوطًا أو جولة أو درسًا» ، وواقفا عند كل حلقة يطيل التأمل فيها ، ويستبطن معانيها ، ويتذوق حلاوتها آية آية ، وكلمة كلمة ، رابطًا بين الكلمات في الآيات ، والآيات في الحلقات حتى لتبدو السورة عنده في النهاية بناءً فكريًا وفنيًا صُلْبًا ليس فيه من خللٍ .

وفي تذوقه الأدبي للنص القرآني الكريم يقف مفسرنا المتميز بوجه خاص عند جرْس الحروف والكلمات وأثر الحركات والسكنات والمدّات على المشاعر . يقول في كلمة « كُبْكِبوا » من قوله تعالى[1] : « فكُبْكِبوا فيها هم والغاوون * وجنود إبليسَ أجمعون » : « وإننا لنكاد نسمع من جرس اللفظ صوت تدفُّعهم وتكفُّئهم وتساقطهم بلا عناية ولا نظام ، وصوت الكركبة الناشئ من الكبكبة كما ينهار الجُرُف فتتبعه الجروف ، فهو لفظ مصور بجرسه لمعناه »[2] . كما يعقب على قوله تعالى[3] : « ويومَ يَعَضُّ الظَّالم على يَدَيْه يقُولُ : يا ليتني اتَّخذْتُ مع الرسول سبيلا * يا ويْلَتَا ! ليتني لم أتَّخذْ فُلانًا خليلاً * لقد أضلّني عن الذِّكر بَعْدَ إذْ جاءني ، وكان الشيطان للإنسان خَذُولا »[3] قائلا : «ويصمت كل شيء من حوله ، ويروح يمد في صوته المتحسّر ونبراته الأسيفة ،

---

(١) الشعراء / ٩٤ ـ ٩٥ .

(٢) ٥ / ٢٦٠٥ .

(٣) الفرقان / ٢٧ ـ ٢٩ .

والإيقاع الممدود يزيد الموقف طولا ويزيد أثره عمقًا حتى ليكاد القارئ للآيات والسامع يشاركان في الندم والأسف والأسى ! »[1] .

كذلك يتريث سيد قطب دائمًا عند الصورة القرآنية يحللها ويبين قوة أثرها في تحويل الفكرة المعنوية إلى مشهد حسّي واضح الخطوط عنيف الألوان كما في قوله تعالى[2] « فَتَقَطَّعوا أمْرَهم بينهُم زبراً ، كلُّ حِزبٍ بما لَدَيْهم فَرِحُون * فَذَرْهم في غَمْرتِهم حتَّى حين » ، الذى يعلق عليه قائلا : « لقد مضى الرسل صلوات الله عليهم أمة واحدة ذات كلمة واحدة وعبادة واحدة ووجهة واحدة، فإذا الناس من بعدهم أحزاب متنازعة لا تلتقى على منهج ولا طريق . ويُخرِج التعبيرُ القرآني المبدع هذا التنازعَ في صورة حسية عنيفة : لقد تنازعوا الأمر حتى مزقوه بينهم مِزقًا ، وقطعوه في أيديهم قطعًا ، ثم مضى كل حزب بالمزقة التى في يده ، مضى فرحًا لا يفكر في شيء ، ولا يلتفت إلى شيء ! مضى وأغلق على حسّه جميع المنافذ التى تأتيها منها أية نسمة طليقة ، أو يدخل منها أى شعاع مضيء »[3] .

وبالمثل يهتم كاتبنا بالتناسق الفنى بين أجزاء السورة كلّها . ومن ذلك تعقيبه على قوله تعالى[4] : « ألم ترَ إلى ربِّك كيف مدَّ الظِّلَّ ... » بقوله : «إن مشهد الظل الوريف اللطيف ليوحى إلى النفس المجهودة المكدودة بالراحة والسكن والأمان ، وكأنما هو اليد الآسية الرحيمة تنسم على الروح والبدن ، وتمسح على القرح والألم ، وتهدهد القلب المتعب المكدود . أفهذا الذى يريده

---

(١) ٥ / ٢٥٦١ .

(٢) المؤمنون / ٥٣ ـ ٥٤ .

(٣) ٤ / ٢٤٧١ ـ ٢٤٧٢ .

(٤) الفرقان / ٤٥ .

الله سبحانه وهو يوجه قلب عبده إلى الظل بعد ما ناله من استهزاء ومراء ؟ ... وإن الظل ، وبخاصة فى هجير الصحراء المحرق ، لهو المشهد الذى يتناسق مع روح السورة كلها وما فيها من أنداءٍ وظلال » [١].

كذلك يقف سيد قطب عند ما فى القرآن من صور متقابلة مبيّنا دلالتها وأثرها . فمثلا فى ختام تفسيره لقوله تعالى[٢] : « وقَدِمْنا إلى ما عَمِلوا مِنْ عَمَلٍ فجعلناه هَبَاءً منثوراً » نجده يقول : وهكذا تُعْدَم أعمال أولئك المشركين ، تعدم إعداماً يصوره التعبير القرآنى تلك الصورة الحسية المتخيلة . وهنا يلتف إلى الجانب الآخر فإذا المؤمنون أصحاب الجنة ، ليتم التقابل في المشهد : «أصحاب الجنّة يومئذ خيرٌ مُستَقَرًا وأحسن مَقِيلاً» ، فهم مستقرون مُسْتَرْوِحون ناعمون فى الظلال . والاستقرار هنا يقابل خفة الهباء المنثور ، والاطمئنان يقابل الفزع الذى يطلق الاستعاذة فى ذهول »[٣] .

والقصة القرآنية تحظى بنصيب كبير من اهتمامه . وعنده أنها تأتى درسًا واعتباراً ، وينبغى أن ننظر إليها من ثَمَّ على هذا الأساس ، فإذا كان فيها تفصيل فى موضع وإيجاز أو حذف فى موضع آخر ، وإذا قُدِّم بعض الحوادث فيها على زمانها أو تأخرت ، فإن تفسير ذلك كلّه ينطوى فى هذا الهدف . ففى سورة « مريم » مثلاً تقف قصة زكريا عليه السلام عند ولادة يحيى ذاكرةً فى إيجاز ما يتميز به من خلائق نبيلة ، فيعقب سيد قطب قائلاً : « وهنا يُسْدَل الستار على يحيى كما أسدل من قبل على زكريا وقد رُسِم الخط الرئيسى فى حياته

(١) ٥ / ٢٥٦٨ - ٢٥٦٩ .
(٢) الفرقان / ٢٣ .
(٣) ٥ / ٢٥٥٩ .

وفى منهجه وفى اتجاهه ، وبرزت العبرة من القصة فى دعاء زكريا واستجابة ربه له وفى نداء يحيى وما زوده الله به ، ولم يعد فى تفصيلات القصة بعد ذلك ما يزيد شيئًا فى عبرتها ومغزاها »[1] . وقد توقَّف من قَبْلُ أمام ما فى القصة من حذف التفصيلات الخاصة بولادة يحيى وترعرعه حتى صار صَبيًا ... إلى أن تقول الآية : « يا يحيىَ ، خُذ الكتاب بقُوَّة » ، فقال : « لقد وُلد يحيى وترعرع وصار صبيًا فى الفجوة التـى تركها السيـاق بين المشهـدين على طريقة القرآن فى عرضـه الفنـى للقـصص ليبـرز أهم الحلقـات والمشاهـد وأشـدها حيـويـة وحركة »[2] .

وهو يستعين بالخيال فى تمثُّل تفصيلات المواقف القصصية التى يصورها القرآن تصويراً موجزاً ، محاولا استبطان نفوس الأشخاص فى هذه الظروف كما فعل فى تفسير قوله تعالى[3] : « فَلَمَّـا أتاها نُودىَ : يا مـوسى، إنّى أنا ربُّك ، فاخْلَعْ نَعْلَيْكَ ، إنَّك بالوَادى المقدَّسِ طُوًى » ، إذ قال : « إن القلب لَيَجفُ ، وإن الكيان ليرتجف وهو يتصور مجرد تصور ذلك المشهد : موسى فريد فى تلك الفلاة ، والليل دامس ، والظلام شامل ، والصمت محيم ، وهو ذاهب يلتمس النار التى آنسها من جانب الطور ، ثم إذا الوجود كله من حوله يتجاوب بذلك النداء ... »[4] .

وسيد قطب فى منهجه التفسيرى لا يكتفى بالتذوق الأدبى وحده ، بل تنال موضوعات القرآن وقضاياه منه الاهتمـام نفسـه الذى يعطيـه لعبارته

(١) ٤ / ٢٣٠٤ .
(٢) ٤ / ٢٣٠٣ .
(٣) طه / ١١ ـ ١٢ .
(٤) ٤ / ٢٣٣٠ .

وأسلوبه . وهـو يرى أن القرآن قابل لفهـم أشياء جديـدة منـه بمرور الزمن واتساع آفاق المعرفة والتجـارب الإنسانيـة ، وأن الكلمـة الأخيـرة فيه لم تُقَلْ بعد .

ومفسّرنا الجليل دائم التنديد بالاستبداد ، وبخاصة الاستبداد السياسي حيث يتحكم رجل فردٌ في أمة بأكملها ويسيّرها أمامه إلى حيث يشاء كما تساق الأغنام. وهو لا يترك أية مناسبة دون أن ينتهزها ليعود إلى هذا الموضوع مبيناً طبائع المستبدين وكاشفاً عن العوامل النفسية والاجتماعية والأخلاقية وراء استبدادهم، كما في تعقيبه على قول فرعون للملإ من حوله عن موسى حين أتاه بالآيات دليلاً على صدق رسالته[1] : « إنّ هذا لَسَاحِرٌ عليم * يريد أن يُخْرِجَكم من أرضكم بسِحْره ، فماذا تأْمُرون ؟ » ، إذ يقول : « تلك شنْشنةَ الطغاة حينما يحسون أن الأرض تتزلزل تحت أقدامهم . عندئذ يُلينون القولَ بعد التجبّر ، ويلجأون إلى الشعوب وقد كانوا يدوسونهـا بالأقدام ، ويتظـاهرون بالشورى في الأمر وهم قد كانوا يستبدون بالهوى ، وذلك إلى أن يتجاوزوا منطقة الخطر ، ثم إذا هم جبابرة مستبدون ظالمون »[2]. وبالمثل نراه في موْضع آخر يعرض لآثار الاستبداد وفعله الأثيم في النفوس ، إذ يبلدها ويقضي على ما فيها من حاسة خلقية فلا تعود تنفر من شرّ أو تتحرك لدفع ظلم بل تسير ميتة أو كالميتة تؤدى ما تفعله بطريقة آلية ، اللهم إلا بعض النفوس العالية التي ترفض الطغيان والبطش . وهنا يلاحـظ شيئاً غريباً هـو نتيجة الأوضاع المنكوسـة ، إذ « يصـل فسـاد الفطرة إلى حد إنكار الناس على المظلوم أن يدفع عن نفسـه

---

(١) الشعراء / ٣٤ ـ ٣٥ .
(٢) ٥ / ٢٥٩٤.

ويقاوم ، ويسمون من يدفع عن نفسه أو غيره « جباراً فى الأرض » . ذلك أنهم أَلِفوا رؤية الطغيان يبطش وهم لا يتحركون حتى وهموا أن هذا هو الأصل وأن هذا هو الصلاح »[١] .

كذلك يحرص سيد قطب على أن يربط قضايا القرآن بواقع العصر وتقدمه العلمى . ومن ذلك تعقيبه على قوله تعالى[٢] : « وتَرَى الأرضَ هامدةً ، فإذا أنزلنا عليها الماءَ اهتزّت وربَتْ » قائلا : « والهمود درجة بين الحياة والموت . وهكذا تكون الأرض قبل الماء ، وهو العنصر الأصيل فى الحياة والأحياء ، فإذا نزل عليها الماء « اهتزت وربَتْ » . وهى حركة عجيبة سجلها القرآن قبل أن تسجلها الملاحظة العلمية بمئات الأعوام ، فالتربة الجافة حين ينزل عليها الماء تتحرك حركة اهتزاز وهى تتشرب الماء وتنتفخ فتربو ، ثم تتفتح بالحياة عن النبات من كل زوج بهيج . وهل أبهج من الحياة وهى تتفتح بعد الكمون، وتنتفض بعد الهمود ؟ »[٣] . أما موقفه من النظريات العلمية فيشرحه بقوله : « إن القرآن ليس كتاب نظريات علمية ، ولم يجئ ليكون علماً تجريبيًا كذلك . إنما هو منهج للحياة كلها ، منهج لتقويم العقل ليعمل وينطلق فى حدوده ، ولتقويم المجتمع ليسمح للعقل بالعمل والانطلاق ، دون أن يدخل فى جزئيات وتفصيلات علمية بحتة ، فهذا متروك للعقل بعد تقويمه وإطلاق سراحه »[٤] .

---

(١) ٥ / ٢٦٨٣ .
(٢) الحج / ٥ .
(٣) ٥ / ٢٦٨٣ .
(٤) ٤ / ٢٣٧٦ .

وقد يشير القرآن أحياناً إلى حقائق كونية لا يمكن التحقق منها بالتجربة العلمية كهذه الحقيقة التي تقررّ « أنّ السماوات والأرض كانتا رتْقًا ففتقْناهما »[1] فيقول كاتبنا رحمه الله : « ونحن نستيقن هذه الحقيقة لمجرد ورودها في القرآن ، وإن كنا لا نعرف منه كيف كان فتق السماوات والأرض أو فتق السماوات عن الأرض ، ونتقبل النظريات الفلكية التي لا تخالف هذه الحقيقة المجملة التي قررها القرآن ، ولكننا لا نجرى بالنص القرآني وراء أية نظرية فلكية ولا نطلب تصديقاً للقرآن في نظريات البشر »[2].

وأحيانا ما يستعين سيد قطب ببعض حوادث حياته الشخصية في تفسير النص القرآني . لنأخذ مثلاً قوله ، تعليقا على الآية ٤٤ من سورة « الأنعام » : فلما نَسُوا ما ذُكِّروا به فتحنا عليهم أبواب كل شيء ، حتى إذا فرحوا بما أُوتوا أخذناهم بغتةً فإذا هم مُبْلِسون » ، إنه كان أثناء وجوده في أمريكا يرى تدفق الخيرات دون حساب ويلمس غرور الأمريكان بما هم فيه من رخاء وتعجرفهم المرذول بل الوحشي على الملوّنين ، وبخاصة المسلمون منهم ، فكان يتذكر عندئذ هذه الآية ويتوقع سنة الله فيهم ويكاد يرى دبيب خطواتها إلى أولئك الغافلين حسب تعبيره[3] . وعند تفسير قوله تعالى عن غزوة بدر وإلقائه سبحانه النوم على المسلمين قبل المعركة[4] : « إذ يغشّيكم النعاس أَمَنةً منه » يذكر أنه كان يمرّ بهذه الآية دون أن يتمعن في معناها بل يتلقاها كمجرد خبرٍ لا يثير في نفسه شيئا ، ثم إذا به يقع في شدة تملأ نفسه بالضيق والتوجس والقلق في

(١) الأنبياء / ٣٠ .
(٢) ٤ / ٢٣٧٦ .
(٣) ٢ / ١٠٩١ .
(٤) الأنفال / ١١ .

إحدى ساعات الغروب فتدركه سِنَة من النوم لبضع دقائق يُفيق منها إنسانا جديدا ساكن النفس مطمئن القلب ، فعندئذ أدرك معنى هذه الآية بكيانه كله لا بعقله فحسب كما يقول (١).

ومن هذا أيضاً ما قاله تفسيراً لسجود المشركين عند سماعهم من الرسول قوله تعالى في آخر سورة « النجم » : « فاسجدوا لله واعبدوا » ، وذلك رغم كفرهم بالرسول وبالقرآن ، إذ ذكر أنه لم يقتنع بالروايات التي وردت في تعليل هذا السجود الغريب ، لكنْ حدث في تلك الأثناء أن كان يَسْمُر مع رفقة له فطرق أسماعَهم صوتُ قارئ يتلو سورة النجم في مكان قريب فأخذوا ينصتون إليه ، وأخذ هو يعيش فيما يسمعه مصاحباً الرسول في رحلته العلوية مع جبريل عليهما السلام ومتأملا سائر آيات السورة الكريمة إلى أن وصل إلى قوله تعالى منذرا ومبكّتا للمشركين : « هذا نذير من النُّذُر الأولى * أزفت الآزفة * ليس لها من دون الله كاشفة * أفمن هذا الحديث تعجبون * وتضحكون ولا تبكون * وأنتم سامدون؟ * فاسجدوا لله واعبدوا » ، وعندئذ كانت الرجفة قد سرت من قلبه إلى أوصاله وأصبحت رجفة عضلية لم يملك مقاومتها ولا مقاومة دموعه التي هَتَنَتْ معها ، فأدرك ساعتها أن حادث سجود المشركين صحيح وأن السبب فيه هو السلطان العجيب للقرآن ... إلى آخر القصة (٢).

وسيد قطب ، كما أشرنا ، شديد النفور من الإسرائيليات دائم التنبيه إلى ما فيها من فساد وسخف، كما أنه لا يحبّ الخوض في المسائل الغيبية أو التاريخية التي سكت القرآن عنها أو تكلم فيها دون أن يدخل في تفاصيلها . مثال ذلك

---

(١) ٣ / ١٤٨٤ .

(٢) ٦ / ٣٤٢١ .

قوله عند تفسيره لآيات سورة « البقرة » التي تتحدث عن خلق آدم ليكون خليفة في الأرض وأَمْر الله ملائكته بالسجود وعصيان إبليس لهذا الأمر تكبّرا وعنادا : «أين كان هذا الذى كان ؟ وما الجنّة التى عاش فيها آدم وزوجته حينا من الزمان ؟ ومن هم الملائكة ؟ ومن هو إبليس ؟ كيف قال الله تعالى لهم ؟ وكيف أجابوه ؟ هذا وأمثاله فى القرآن الكريم غيب من الغيب الذى استأثر الله بعلمه وعَلِمَ بحكمته ألا جدوى للبشر فى معرفة كنهه وطبيعته فلم يَهَبْ لهم القدرة على إدراكه والإحاطة به بالأداة التى وهبهم إياها لخلافة الأرض ، وليس من مستلزمات الخلافة أن تطّلع على هذا الغيب ... ومن ثم لم يعد للعقل البشرى أن يخوض فيه لأنه لا يملك الوسيلة للوصول إلى شىء من أمره »[(1)].

وبالمثل نجده يقول عن الشيطان الذى كان يحرّض المشركين فى بدر على محاربة المسلمين واعداً إياهم بأنهم لن يُغْلَبوا : « لكننا لا نعلم الكيفية التى زينّ بها أعمالهم والتى قال لهم بها : « لا غالب لكم اليوم من الناس ، وإنى جارٌ لكم » والتى نكص بها كذلك وقال ما قاله بعد ذلك . الكيفية فقط هى التى لا نجزم بها . ذلك أن أمر الشيطان كله غيب ، ولا سبيل لنا إلى الجزم بشىء فى أمره إلا فى حدود النص المسلم ، والنص هنا لا يذكر الكيفية ، إنما يثبت الحادث . فإلى هنا ينتهى اجتهادنا ، ولا نميل إلى المنهج الذى تتخذه مدرسة الشيخ محمد عبده فى التفسير من محاولة تأويل كل أمر غيبى من هذا القبيل تأويلا معيّنا ينفى الحركة الحسية عن هذه العوالم »[(2)]. ومثل ذلك أيضًا حكمه على ما رُوِىَ عن الملك النمرود المعاصر لإبراهيم عليه السلام من

---

(١) ١ / ٥٩ . وانظر كذلك ٥ / ٣٠٢٧ .
(٢) ٣ / ١٥٣١ .

أن الله قد أهلكه هو وقومه بعذاب ، إذ يعقب قائلا إن الروايات قد اختلفت فى تفصيلات هذا العذاب ، وليس لنا عليها من دليل ، والمهم أن الله قد نجى إبراهيم وباءَ كائدُوه بخسارةٍ ما بعدها خسارة : هكذا على وجه الإطلاق دون تحديد [١]. وفى الدابة التى جاء فى الآية ٨٢ من سورة « النمل » أنها ستخرج مع اقتراب يوم القيامة من الأرض فتكلم الناس نجده يقول إنه « قد ورد ذكر خروج الدابة المذكورة هنا فى أحاديث كثيرة بعضها صحيح . وليس فى هذا الصحيح وصف للدابة ، إنما جاء وصفها فى روايات لم تبلغ حد الصحة .. لذلك نضرب صفحا عن أوصافها، فما يعنى شيئا أن يكون طولها ستين ذراعا وأن تكون ذات زغب وريش وحافر وأن يكون لها لحية وأن يكون رأسها رأس ثور، وعينها عين خنزير، وأذنها أذن فيل ... إلخ هذه الأوصاف التى افتنّ فيها المفسرون . وحسبنا أن نقف عند النص القرآنى والحديث الصحيح الذى يفيد أن خروج الدابة من علامات الساعة وأنه إذا انتهى الأجل الذى تنفع فيه التوبة وحق القول على الباقين فلم تُقْبَل منهم توبة بعد ذلك ... عندئذ يُخْرِج الله لهم دابة تكلمهم » [٢]... وهكذا .

أما رأيه فى « الجهاد » فهو أن الإسلام دين السلم حيثما وجد مجالا للسلم لا يتعارض مع منهجه الأساسى من حرية إبلاغ الدعوة للآخرين وحرية هؤلاء الآخرين فى الاختيار ، مع كفالة الأمن للمسلمين وعدم تعريضهم للفتنة أو تعريض الدعوة التى يرفعون رايتها للخطر بطبيعة الحال . وعلى هذا فإن الإسلام يتسامح مع أصحاب العقائد المخالفة له فلا يُكْرِههم أبدا على اعتناقه

(١) ٤ / ٢٣٨٨ .
(٢) ٥ / ٢٦٦٧ .

حتى لو كانوا يعيشون فى ظل دولته وحكومته ، بل لقد كفل لهم أن يجهروا بمعتقداتهم المخالفة له ما داموا لا يطعنون فى دين المسلمين وأن يتحاكموا إلى شريعتهم في غير ما يتعلق بمسائل النظام العام . لكن ينبغى فى ذات الوقت أن تزال العقبات كلها من طريق إبلاغ الدعوة الإسلامية وبيانها للناس فى كل زاوية من زوايا الأرض ، وأن تكون لكل من شاء اعتناقه الحريةُ الكاملة فلا يضارّ ولا يؤذَى ، وأن تكون هناك القوة الإسلامية التى يخشاها كل من يفكر فى الوقوف فى وجه الدعوة . أى أن السلم ، كما يقول ، هو القاعدة مع استمرار الجهاد في ذات الوقت إلى يوم القيامة . وهو ينتقد هنا المتشددين الذين يأخذون الأمر كله عنفا وحماسة وشدة واندفاعا ، وكذلك الذين يسميهم بـ « المتميّعين المترفقين المعتذرين عن الجهاد فى الإسلام كأن الإسلام فى قفص الاتهام ، وهم يترافعون عن هذا المتهم الفاتك الخطير » (١) .

لكننا هنا نتساءل : هل حدث أن اتّبع النبى عليه السلام أسلوب القوة فى تبليغ الدعوة ؟ ثم كيف يضمن سيد قطب أو غيره أن تكون الدولة (أو الدول) الإسلامية من القوة بحيث تستطيع أن تُمْلِىَ كلمتها على غيرها من الدول فتجبرها على أن تفتح حدودها لدعوة الإسلام وألا تقف عائقا أمام قلوب رعاياها الذين يريدون الدخول فى دين اللّه أو تمنعهم من إعلان الشهادتين ؟ وما العمل يا ترى حينما يضعف المسلمون فتريد الحكومات الأخرى بدورها أن تفرض عليهم بقوة السلاح فتح حدودهم للدعوة إلى ثقافاتها وفلسفاتها ومذاهبها وأديانها ؟ بل ماذا يقولون لهذه الحكومات تسويغًا لمنعها من ذلك ؟

---

(١) ٢ / ٧٣٢ ـ ٧٣٤ .

أيقولون لها : نحن وحدنا الذين من حقنا أن ندعو الآخرين في بلادهم إلى ديننا، وليس من حق أية أمة أو حكومة أخرى أن تطلب منا المعاملة بالمثل ؟ ولكن على أي أساس يستطيعون أن يقيموا هذه الدعوى ؟ أعلى أساس من دينهم ؟ لكن الآخرين لا يعترفون بهذا الدين ! أم على أساسٍ من القوة ؟ لكن القوة لا يمكن أن تكون في صفهم في كل الأحوال لأن من طبيعة الحياة عدم الثبات على حال . وهل يقبل المسلمون أن يكون مبدأ القوة هو أساس التعامل بين الأمم والجماعات ، وبخاصة في مسائل الدعوة الدينية ؟ ثم إن سيد قطب ، رحمه الله ، لا يكتفي فيما يبدو بما مضى بل يريد من جميع الحكومات الأخرى في الأرض أن تستسلم لسلطان الله فلا تدّعي حق الحاكمية وتعبيد الناس[1] . ومعنى هذا أن المسألة لن تقتصر على كفالة حرية الدعوة والاستجابة لها في الدول غير المسلمة بل لا بدّ من القضاء على أي نظام يخالف نظام الإسلام . أي أن على المسلمين أن يظلوا في حرب مع العالم أجمع حتى يدخل في دينهم . فهل هذا ممكن ؟ وهل يُعَدّ هذا من الحكمة والموعظة الحسنة والمجادلة بالتي هي أحسن التي أُمِرْنا أن ندعو إلى سبيل ربنا بها ؟ ومتى يتفرغ المسلمون لبناء مجتمع الإسلام داخل ديارهم يا ترى ؟ إن المسلمين إذا استطاعوا أن يقيموا في بلادهم المجتمع الذي ينشُده الإسلام فعلاً فسوف تكون هذه أفضل وسيلة لإقناع الآخرين بحلاوة هذا الدين . والمشاهد أن ما يسود بلاد الغرب من نظافة ونظام وإتقان ورغبة عارمة في الإنتاج والإبداع وحرية سياسية ورفاهة عيش وتقدم صحي ورقي ثقافي وعلمي ... إلخ

---

(١) ٣ / ١٠٣٨ .

هو أعظم دعاية لهم رغم ما فى أنظمتهم من جوانب نقص لا تخفى . وكثير من المسلمين يفتتنون بهذه الأوضاع فى أوربا وأمريكا ، ومهما قلنا لهم إن نظام الإسلام أفضل من ذلك فإنهم لا يقتنعون لأنه « ما راءٍ كمن سمعا » . ثم إن الحرب ، وبخاصة إذا كانت من هذا النوع الذى لا بد فيه من الاصطدام بالدنيا كلها ، تحتاج إلى وقود هائل لا ينفد من المال والمؤن والسلاح والبشر وغير ذلك ، فمن أين لنا بهذا كله فى الوقت الذى نريد أن نعيش فيه فى أمانٍ ونستمتع بخيرات الله ونتذوق رَوْح الدنيا ؟

إننا إذا كنا نحب ديننا ونتعصب له ونراه هو وحده الدين الصحيح ، فكل أصحاب دين يحبون دينهم ويتعصبون له كما نتعصب ويرونه بنفس العين التى نرى بها ديننا . وإذا كنا نرى أن من واجبنا دعوتهم إلى ديننا ، فهم كذلك يرون دعوتنا إلى دينهم أمرا لازما . فما العمل إذن ؟ الصواب فى نظرى هو أن نوجه جهودنا فى المقام الأول إلى الجهاد الداخلى الذى يتغيّا تطبيق النظام الإسلامى الكريم بما يكفل للناس الأمان والعزة والكرامة والشورى والتحرر من العوَز والمرض والجهل ، ويفجّر طاقاتهم الإبداعية الخلاّقة ، ويحفزهم على العمل والتجويد والإتقان والنظافة والنظام ، ويغرس فيهم النفورَ من القبح والتشويه والهفوّ إلى الجمال ... إلخ ، مع الحرص فى ذات الوقت على الدعوة إلى الإسلام بالحسنى لا بقوة السلاح . ذلك أن من يُعْرِض عن سماع كلمة الحق فعلى نفسه لا علينا قد جنى . وماذا نفعل بالله فى مثل هذا الشخص ؟ وهناك الآن ، والحمد لله ، طرق كثيرة غير الطريقة التقليدية فى الدعوة إلى الإسلام : هناك الصحف والمجلات والكتب والنشرات والإذاعات والتلفاز

والإنترنت والأفلام والمسرحيات وغير ذلك مما يجعل الحاجة إلى الداعية التقليدى أمرًا غير ذى إلحاح شديد . وهذا بافتراض أن الدعوة الشفوية هى أفضل الوسائل فى ذلك السبيل ، أو أن الدعاة الأكفاء متوفرون على الدوام بما فيه الكفاية !.

إن سيد قطب ، عليه رحمة الله ، يَسِم من يخالفونه فى هذا الموضوع بـ « الهزيمة الروحية والعقلية التى يعانيها الكثيرون ممن يكتبون عن الجهاد فى الإسلام فيَثْقُل ضغط الواقع الحاضر على أرواحهم وعقولهم ويستكثرون على دينهم ، الذى لا يدركون حقيقته ، أن يكون منهجه الثابت هو مواجهة البشرية كلها بواحدة من ثلاث : الإسلام أو الجزية أو القتال »[1]. إن المسألة ليست هزيمة روحية أو عقلية ، فنحن بحمد الله نؤمن إيمانًا جازمًا بعقولنا وقلوبنا معًا أن ديننا هو أفضل الأديان وأن نبينا عليه أفضل الصلوات وأزكى التسليمات قد جاء بالأعاجيب والكنوز العبقرية فى مجال الروح والخُلُق والتشريع ، لكننا نؤمن فى ذات الوقت أن من حق الآخرين أن يرفضوا الاستماع إلينا ، وذلك لسبب بسيط هو أننا نرى من حقنا أن نرفض الاستماع إليهم . وما دمنا لا نقبل أن يفرضوا علينا الاستماع إلى مذاهبهم أو أديانهم ، فكيف نريد أن نفرض عليهم الاستماع إلى دعوتنا ؟ ثم لقد بيَّنْتُ قبل قليل أن هناك ألوانا من وسائل الدعوة والتبليغ لا تُحوِج إلى صدام أو قتال ، فلماذا نسعى إلى الصدام والقتال إذن دون مسوِّغ كاف ؟ إن هذه ليست هزيمة روحية أو عقلية بل دعوة إلى خطة إنصاف بين المسلمين وغيرهم . والرسول عليه الصلاة والسلام يقول : « أَحِبَّ لأخيك ما تحب لنفسك » ، ولا أظن الأُخوَّة هنا مقصورة على أخوة الإسلام

---

(1) ٣ / ١٥٤٦ .

بل أراها تمتد حتى تشمل أخوة الإنسانية كلها ، إذ إن هذا هو الذى يتطابق مع قوله سبحانه[١] : « ولا يَجْرِمنّكم شنآن قوم على ألا تعدلوا » . وها نحن أولاء نرى ونسمع عن دخول كثير من المثقفين الكبار من غربيين وغير غربيين فى دين محمد بغير الطريقة التقليدية فى الدعوة . ولقد لمستُ بنفسى كيف أن كثيرا من الدعاة ، وبخاصة ممن يستخدمون الأسلوب الشفوى ، يمثلون بجهلهم وضيقِ أفقهم وغبائهم وغلظة قلوبهم وقلة حيلتهم عقبةً من أعتى العقبات فى سبيل الدخول فى الإسلام .

ويمضى كاتبنا ، غفر الله له ، فيقول عن هؤلاء الذين يسميهم بالمهزومين روحيا وعقليا والواقعين تحت ضغط الواقع الحاضر الثقيل إنهم « يعمدون إلى النصوص المرحلية فيجعلون منها نصوصًا نهائية »[٢] . بيْد أن قوله هذا هو ، فيما يخيَّل إلىّ ، حجة عليه لا له، إذ ما أسرع أن يقول أعداء الإسلام : انظروا. إن الإسلام يغيّر جلده حسب الظروف : فعندما كان ضعيفا كان يقول للكافرين[٣] : « وإنا أو إياكم لَعَلَى هُدًى أو فى ضلال مبين » ، وعندما كان لا يزال فى بداية قوته العسكرية فى المدينة كان يكتفى بأن يقول لأتباعه[٤] : «وقاتلوا فى سبيل الله الذين يقاتلونكم ، ولا تعتدوا . إن الله لا يحب المعتدين» ، أما حين استتبّت له أسباب القوة والغلبة فإنه قد نفض رداء السلم الذى كان يرتديه فظهر تحته السيف لامعًا مشحوذًا يقطع الرقاب ويملأ القلوب رعبا ! إنه إذن لدينٌ ميكيافيلى يذرف دموع التماسيح فى لحظات الضعف ، أما

(١) المائدة / ٨ .
(٢) ٣ / ١٥٤٦ .
(٣) سبأ / ٢٥ .
(٤) البقرة / ١٩٠ .

فى أوقات القوة فإنه ينقلب وحشا جبارا ![١] ولقد أشار مفسرّنا الكبير نفسه إلى هذا عندما ذكر ما « يحلو للمستشرقين والمبشرين وتلاميذهم أن يقولوا زاعمين أن رسول الله ﷺ قد غيّر أقواله وأحكامه عن أهل الكتاب عندما أحس بالقوة والقدرة على منازلتهم » [٢]. وبالله من يرضى منا نحن المسلمين أن يكون الإسلام بهذا الشكل ؟ ولأمرٍ ما لا ينبغى أن يفوتنا مغزاه كان الرسول عليه الصلاة والسلام ينهى أصحابه عن تمنّى لقاء العدوّ ، ولكن إذا وقعت الواقعة وكان قتال فإنه كان يأمرهم بالثبات فيه .

لكن ينبغى أن يقر فى الأذهان أننا لا ندعو إلى إلغاء الجهاد ، فما من أمة فى الدنيا ، فضلا عن أن تكون هى أمة الإسلام ، تستطيع أن تستغنى عنه ، إذ إن دنيا البشر مملوءة بالشر والكيد والعدوان ، وعلى المسلمين أن يعملوا بكل ما يستطيعون على التحلى بأسباب القوة والمنعة جميعًا حتى لا يطمع فيهم طامع ، بلْهَ أن يعتدى عليهم معتدٍ . ونحن مع المرحوم سيد قطب فى أن « الجهاد فريضة على المسلمين حتى لو كان عدد أعدائهم أضعاف عددهم وأنهم منصورون بعون الله على أعدائهم » ، وأنه « يجب على المعسكر الإسلامى إعداد العدة دائما واستكمال القوة بأقصى الحدود الممكنة لتكون القوة المهتدية هى القوة العليا فى الأرض التى ترهبها جميع القوى المبطلة والتى تتسامع بها هذه القوى فى أرجاء الأرض فتهاب ... أن تهاجم دار الإسلام » ، ولكن « إذا

(١) عاد سيد قطب إلى هذه النقطة فى موضع آخر مبينا أن الأحكام المرحلية فى مسألة الجهاد لم تُنْسَخ بحيث لا يجوز العمل بها بعد ذلك ، بل على المسلمين أن يعملوا لكل حالة حسابها (٣ / ١٥٨٠ - ١٥٨٢) . ولكن هذا من شأنه أن يقوّى حجة من يتهمون الإسلام بالمكيافيلية .

(٢) ٣ / ١٦٢١ .

جنح فريق من غير المسلمين إلى مسالمة المعسكر الإسلامى وموادعته ... فإن القيادة الإسلامية تقبل منهم المسالمة وتعاهدهم عليها ، فإن أضمروا الخديعة ولم يبدُ فى الظاهر ما يدل عليها تُرك أمرهم إلى الله ، وهو يكفى المسلمين شرَّ الخادعين » [١] . أما قوله إن الإسلام يوجب على المسلمين قتال أهل الكتاب مطلقًا حتى يعطوا الجزية عن يدٍ وهم صاغرون كما تقول الآية ٢٩ من سورة «التوبة»[٢] فإن فيه نظرا . ذلك أننا نرى أن المقصودين بأهل الكتاب فى تلك الآية الكريمة إنما هم الروم ، الذين كانوا يتآمرون آنئذ على الإسلام ودولته ، فأمر الله المسلمين ألا يتركوا هؤلاء المعتدين حتى يحطموهم ويخضعوهم ويفرضوا عليهم الجزية إن أبوا الدخول فى الإسلام جزاءً وفاقا على مؤامراتهم وكيدهم . وإلا فماذا نفعل فى قوله تعالى[٣] : « لا ينهاكم الله عن الذين لم يقاتلوكم فى الدين ولم يخرجوكم من دياركم أن تبرّوهم وتقسطوا إليهم . إن الله يحب المقسطين * إنما ينهاكم الله عن الذين قاتلوكم فى الدين وأخرجوكم من دياركم وظاهروا على إخراجكم أن تولّوهم . ومن يتولّهم فأولئك هم الظالمون » ، وقوله عزّ شأنه[٤] : « وقاتلوا فى سبيل الله الذين يقاتلونكم ، ولا تعتدوا . إن الله لا يحب المعتدين * ... فإن قاتلوكم فاقتلوهم. كذلك جزاء الكافرين * ... * ... فإن انتهوا فلا عدوان إلا على الظالمين» ، وقوله جلّ فى علاه[٥] : « فمن اعتدى عليكم فاعتدوا عليه بمثل ما اعتدى عليكم » ، وأمثال ذلك ، وهو كثير ؟

---

(١) ٣ / ١٥٣٨ .
(٢) ٣ / ١٦٣١ وما بعدها .
(٣) الممتحنة / ٨ ـ ٩ .
(٤) البقرة / ١٩٠ ـ ١٩٣ .
(٥) البقرة / ١٩٤.

ومن المصطلحات التي تتردد كثيرا جدا عند سيد قطب مما لا أذكر أنى وجدته عند غيره مصطلح « المفاصلة » ، أى مقاطعة المسلم لكل من ليس مسلما . ولا شكّ أنه لا يسع أىّ مسلم مخلصٍ أن يوالى أعداء الله على حساب دينه أو أمته كما كان يفعل المنافقون فى العهد المدنى أو كما وقع بناءً على خطإ فى الاجتهاد (فى ذلك العهد أيضًا) من أحد المسلمين البدريين الذى أرسل إلى أهل مكة ينبئهم بأن الرسول والمسلمين يستعدون للزحف عليهم ، وكان دافعه إلى ذلك الخوف على أقاربه ومصالحه هناك ، إذ لم يكن له فى أم القرى من يرعى هذه أو أولئك ، مما نزل فيه صدر سورة «الممتحنة» كما هو معروف . وعلى هذا الأساس نفهم قول كاتبنا رحمه الله إن «إخلاص الولاء لله ورسوله ودينه وللجماعة المسلمة القائمة على هذا الأساس ، ومعرفة طبيعة المعركة وطبيعة الأعداء فيها أمران مهمان سواء فى تحقيق شرائط الإيمان أو فى التربية الشخصية للمسلم أو فى التنظيم الحركى للجماعة المسلمة . فالذين يحملون راية هذه العقيدة لا يكونون مؤمنين بها أصلا ولا يكونون فى ذواتهم شيئا ولا يحققون فى واقع الأرض أمرًا ما لم تتم فى نفوسهم المفاصلة الكاملة بينهم وبين سائر المعسكرات التى لا ترفع رايتهم ، وما لم يتمحّض ولاؤهم لله ورسوله ولقيادتهم الخاصة المؤمنة به ، وما لم يعرفوا طبيعة أعدائهم وبواعثهم وطبيعة المعركة التى يخوضونها معهم ، وما لم يستيقنوا أنهم جميعا إلْبٌ عليهم وأن بعضهم أولياء بعض فى حرب الجماعة المسلمة والعقيدة الإسلامية على السواء» (١) .

وهو دائم التحذير من مؤامرات أهل الكتاب والمشركين والملحدين ضد الإسلام وكيدهم الحقود له ، والتذكير بماضيهم الأسود معنا ، والتنبيه إلى

(١) ٢ / ٩٠٨ .

أنهم لم ولن يتغيروا . وكلما جاءت مناسبة لطرق هذا الموضوع انطلق فى حماسة ملتهبة طاغية حتى ليكاد القارئ يشعر بصهد حرارتها يلفح بشرة وجهه، وذلك من قرط حبه لدينه وخوفه عليه وغيظه من أعدائه وتوجسه من شرهم ورغبته اللاعجة فى أن يفيق المسلمون ويفتحوا عيونهم ويحذروا ما يبيت لهم ولدينهم من كيد لئيم يكيده لهم خصوم فجرة لا يرعون فيهم إلاً ولا ذمة. نجد ذلك كلما تطرق الحديث إلى الصهيونية أو الصليبية أو الشيوعية أو الوثنية[1] . والحق الذى ينبغى أن يقال هو أن تجاربنا فى عصرنا هذا الحديث تبرهن بأقوى برهان أن القوم يكرهوننا كراهية العمى مهما تظاهروا لنا بغير ذلك، وأن أملنا فى كسب ودهم الحقيقى هو كعشم إبليس فى الجنة . فكلهم فى كراهيتنا سواء : يستوى فى ذلك الاتحاد السوفيتى وأمريكا وبريطانيا وفرنسا وإيطاليا وألمانيا والصين واليابان ... إلخ ، وإن كان لا بد من أن نضيف أننا ، رغم ذلك كله ، لا نستطيع الاستغناء عن التعامل مع هذه الدول أو غيرها لأننا لسنا وحدنا فى الكون ، وطبيعة الحياة توجب علينا التعامل مع كل الدول وجميع الأنظمة . والمهم أن نعمل بكل ما لنا من وسْع على الخروج من علاقاتنا مع غيرنا بأكبر قدر من المكاسب وأقل نصيب من الخسائر . وقد تضطرنا الظروف والأحداث ، بل هى كثيرا ما تضطرنا ، إلى أن نضع أيدينا فى أيديهم فى بعض الأمور كما حدث مثلا فى بعض المؤتمرات الدولية الأخيرة حين تعاونت بعض الدول الإسلامية مع الفاتيكان (الذى يقود حملة العداوة والحقد ضد الإسلام) للوقوف فى وجه التيارات المنادية بإباحة الزنا واللواط والسحاق . وليس من المعقول أن تكون هناك فرصة مثل هذه لمكافحة تلك الألوان من الفساد فتحرن ونشيح بوجوهنا قائلين إنه لا يمكن أن يتعاون

---

(١) انظر مثلا ٢ / ١٠٩١ ، ١٠٨٧ ـ ١٠٨٨ ، و٣ / ١٢١٩ ، ١٢٨٢ ، ١٣١٥ ، ١٣٧٨ ، ١٥٩٣ ، ١٦٠٩ ، ١٦٢٥ ، ١٦٤٨ ، و٦ / ٣٥٥٧ ... إلخ ، وهو كثير .

المسلمون مع غير المسلمين ! بيْد أن الأمر قد يختلف إذا كان التعاون المطلوب (كما يقول كاتبنا) هو أن نقف مع أهل الكتاب ضد الإلحاد ، إذ لا فرق كبير بين كفر وكفر ! ومن هنا نفهم رفع سيد قطب عقيرته بالرفض لهذا اللون من التعاون ، وبخاصة أن الطرفين كليهما يكرهاننا ويعملان على القضاء لديننا[1] ، فنحن وهم فى هذا الأمر كالمستجير من الرمضاء بالنار !

والمفاصلة التى يقصدها سيد قطب هى المفاصلة فى العقيدة والتشريع والعبادات والأخلاق ، وفى العلاقات الأسرية والاجتماعية ، وبخاصة حين لا يكاتم أعداؤنا مشاعرهم تجاهنا وتجاه ديننا فيسخرون بنا ويتهكمون على شعائرنا كما كان اليهود مثلا يفعلون أيام رسول الله عليه السلام ، إذ كانوا كلما نادى المسلمون للصلاة اتخذوها هزواً ولعبا ، وإذا سمعوا قول رب العزّة يستحث عباده أن ينفقوا فى سبيل الخير قائلا لهم : « أقرضوا الله قرضا حسنا » ردّوا فى سفاهة حقيرة : « إن الله فقير ونحن أغنياء » ... وهكذا . لكن هذا كله لا يتعارض مع أن يكون المسلم سمحًا مع غيره ما دام ذلك الغير لا يؤذيه ولا يتعرض لدينه ، إذ « المقاطعة والخصومة (كما يقول سيد قطب) خاصة بحالة العداء والعدوان ، فأما حين ينتفى العداء والعدوان فهو البرّ لمن يستحق البر ، وهو القسط فى المعاملة والعدل : « عسى الله أن يجعل بينكم وبين الذين عاديتم منهم مودة . والله قدير ، والله غفور رحيم * لا ينهاكم الله عن الذين لم يقاتلوكم فى الدين ولم يخرجوكم من دياركم أن تبرّوهم وتقسطوا إليهم . إن الله يحب المقسطين * إنما ينهاكم الله عن الذين قاتلوكم فى الدين وأخرجوكم من دياركم وظاهروا على إخراجكم أن تولّوهم . ومن يتولهم فأولئك هم الظالمون » . إن الإسلام دين سلام وعقيدة حبٍّ ونظام يستهدف أن يظلّل العالم كله بظله وأن يقيم فيه منهجه وأن يجمع الناس تحت

(١) ٢ / ٩١٠ ، ٩٤٠ .

لواء الله إخوة متعارفين متحابين . وليس هناك من عائق يحول دون اتجاهه هذا إلا عدوان أعدائه عليه وعلى أهله ، فأما إذا سالموهم فليس الإسلام براغب فى الخصومة ولا متطوع بها كذلك ! وهو حتى فى حالة الخصومة يستبقى أسباب الود فى النفوس بنظافة السلوك وعدالة المعاملة انتظارا لليوم الذى يقتنع فيه خصومه بأن الخير فى أن ينضووا تحت لوائه الرفيع . ولا ييأس الإسلام من هذا اليوم الذى تستقيم فيه النفوس فتتجه هذا الاتجاه المستقيم » (١).

لكن الملاحَظُ أن الغلبة فى « الظلال » هى للمفاصلة التى لا تعرف الهوادة : فالناس إما من حزب الله وإما من حزب الشيطان ، ولا ثالث لهما . ولا ينبغى أن يكون للنسب أو الصهر أو الأهل أو القرابة أو الوطن أو الجنس أو العصبية أو القومية أى دخل فى العلاقة بين أى فرد من الحزب الأول مع أى عضو من الحزب الآخر (٢). إن سيد قطب بهذا ينسى أن هناك فريقا ثالثا هم الذين لا يعرفون عن الإسلام شيئا فهم لا يحبونه ولا يعادونه ، أو الذين لم يبلغهم عنه إلا كل ما يشوِّهه فهم معذورون فى نفورهم منه . وكيف نسى مفسرنا الكبير ، رحمه الله ، أن موقفه من الدين قبل تحوله فى أخريات حياته لم يكن موقف وُدّ ، فهل كان من السهل عليه فى ذلك الوقت أن يوصف بأ. من حزب الشيطان وأن يعامَل من معارفه وأقاربه المتدينين معاملة الكراهية والمفاصلة والعداوة رغم أنه لم يكن يحارب الإسلام أو يعاون أعداءه ضده ؟

إن من الصعب جدا أن نقبل ما يقوله سيد قطب ، غفر الله له ، من أنه «حين تفترق المعايير والأهداف والغايات وتصوُّر الحياة كلها هذا الاختلاف فلا مجال حينئذ إلى مشاركة أو تعامل أو حتى تعارف ينشأ عن قسط من الاهتمام، ومن ثم لا يمكن أن تقوم علاقة أو صحبة أو شركة أو تعاون أو أخذ أو عطاء أو

(١) ٦ / ٣٥٤٤ .

(٢) ٦ / ٣٥١٥ .

اهتمام واحتفال بين مؤمن بالله وآخر أعرض عن ذكره ولم يرد إلا الحياة الدنيا، وكل قول غير هذا فهو محال ومراء يخالف عن أمر الله » [1]. إن هذا الكلام لا يمكن تصوره إلا إذا كان المسلمون يعيشون فى كوكب وحدهم ، أمّا وهم يتعايشون مع غيرهم على هذه الأرض فلا بد أن تقوم علاقات بينهم وبين الآخرين من كل الأجناس والألوان والأديان . ثم كيف يحسّ غير المسلم بحلاوة الإسلام إذا كان يرى المسلم دائما منابذا له متجهما فى وجهه ؟ إن من الممكن بل من الواجب أن يكون هناك كثير من صور التعاون والمجاملة بين المسلم وغير المسلم فى الحياة اليومية داخل الوطن الواحد [2]، كما أن المسلم الذى يعيش فى بلد غير إسلامى لا يمكنه أن ينعزل تماما عن المجتمع الذى يحيط به، وإلاّ فليرحل إلى بلد مسلم .

هذا ، ولعلّ من المناسب هنا أن أذكر ما لاحظته فى تفسير سيد قطب من أنه رحمه الله لم يتطرق ، عند تناوله لأى نص من النصوص القرآنية التى تتحدث عن الارتداد عن الإسلام ، إلى الحديث عما يسمى فى كتب الفقه بـ « حدّ الردة » ، إذ كان يكتفى فى كل مرة بذكر ما تقرره الآيات من حبوط عمله والعقاب الأخروى الذى ينتظره . فهل كان ، رحمه الله ، لا يرى للردة عقابا تشريعيا ؟

وبالنسبة للعمل بالشريعة الإسلامية نراه يؤكد أن من واجب المؤمنين تحكيم شرع الله فى أقضيتهم والرضا بذلك ظاهرا وباطنا ، وإلاّ كانوا بتحاكمهم إلى الطاغوت ، الذى أُمروا أن يكفروا به ، خارجين عن حظيرة الإيمان مهما ادّعوا أنهم مؤمنون بالله ورسوله وما أُنْزل عليه ، وذلك مصداقا لقوله تعالى[3] : « ألم

---

(١) ٦ / ٣٤١١ .

(٢) كما فى علاقات الجيرة وزمالة اللعب والدراسة والعمل والبيع والشراء ، والمؤاجرة ، والمقاولة، وكذلك الإصهار فى حالة أهل الكتاب ... إلخ .

(٣) النساء / ٦٠ .

تر إلى الذين يزعمون أنهم آمنوا بما أُنْزِل إليك وما أُنْزِل من قبلك يريدون أن يتحاكموا إلى الطاغوت وقد أُمروا أن يكفروا به ... ؟» ذلك أن الرسول (حسبما يؤكد مفسّرنا) ليس مجرد « واعظ » يلقى كلمته ويمضى كما يقول المخادعون أو الذين لا يفهمون مدلول الدين، إذ الدين منهج حياة واقعية بكل تشكيلاتها وتنظيماتها وقيمها وأخلاقها وآدابها ، فضلا عن العبادات والشعائر بطبيعة الحال . أما حين تكون السلطة لله فى أمور العقيدة والعبادة ، بينما السلطة لغيره فى مجال الأنظمة والشرائع ، فعندئذ تتمزق النفس البشرية بين سلطانين مختلفين وتفسد حياة الناس فساداً شديدا . إن قضية التشريع (كما يقول) « مرتبطة بقضية الألوهية ، والحقُّ الذى ترتكن إليه الألوهية فى الاختصاص بتنظيم حياة البشر هو أن الله هو خالق هؤلاء البشر ورازقهم ، فهو وحده صاحب الحق إذن فى أن يُحلَّ لهم ما يشاء من رزقه وأن يحرّم عليهم ما يشاء . وهو منطق يعترف به البشر أنفسهم ، فصاحبِ الملك هو صاحب الحق فى التصرف فيه » . وليس لمن ينكص عن الحكم بشرع اللهِ أى عذر ، فقد جعل الله شريعته سمحة ميسّرة رحيمةً لا تكلّف الناس عنتا بل تنزل على مقتضى ما يطيقون بحيث يقدر عليها الفرد العادى حين يعزم ويبلغ فيها تمام كماله الذاتى . والمهمّ أن يبدأوا ويبذلوا جهدهم متكلين على الله مخلصين النية ، ولسوف ينجحون بمشيئته سبحانه [١] .

ويحمل مفسرنا بشدة على من يرفعون راية تأليف القلوب بين الطوائف المتعددة فى الوطن الواحد عذرا لعدم تطبيق الشريعة الإسلامية بحجة أن هذا التطبيق سوف يقضى على وحدة الصف . وهو يشير فى هذا الصدد إلى ما جاء

(١) ٢ / ٩٦٥ _ ٦٩٩ ، ٨٩٦ . ٩٧٠ .

فى سبب نزول قوله تعالى [١] : « فاحكم بينهم بما أنزل الله ولا تتّبعْ أهواءهم عما جاءك من الحقّ » من أن اليهود قد عرضوا على نبينا عليه الصلاة والسلام أن يؤمنوا به إذا تسامح معهم فى بعض الأحكام ، ومنها حكم الرجم . ورأيه ، رحمه الله ، أن تأليف القلوب أمر بعيد المنال ، فالناس قد خُلقوا مختلفين استعدادا ومشربا ومنهجا ، ولسوف يظلون كذلك ، ومن ثمّ فلا معنى للتضحية بشرع الله جريا وراء السراب . كذلك لا معنى عنده للتعلل بالرغبة فى عدم خسارة السائحين الذين لا يدينون بالإسلام ويضايقهم أن يتقيدوا فى بلاده بقيود شريعته[٢] . إن هذا كله (كما يؤكّد) هو الجاهلية بنص القرآن ، أىْ حكم البشر للبشر وعبودية البشر للبشر ورفض ألوهية الله ، فقد قال سبحانه وتعالى فيمن يُعرِضون عن الحكم بما أنزل [٣] : «أفحُكمَ الجاهلية يبغون ؟» . ذلك أن الجاهلية عند سيد قطب ليست مقصورة على تلك الفترة الزمنية التى سبقت الإسلام بل تشمل كل عصر يُنبَذُ فيه شرع الله ويُحْكَم بمقتضى شرع البشر [٤] .

إن من الواجب (كما يقول سيد قطب) أن تكون « الحاكمية » لله وحده فى حياة البشر ما جلّ منها أو دَقّ ، فالله قد سنّ شريعته وأرسل بها رسوله ، فهى واجبة التنفيذ ، وطاعته من ثم فرض [٥] . وكل جزئية صغيرة فى الحياة الإنسانية يجب أن تخضع خضوعا مطلقا لهذه الحاكمية ، وإلا فهو

(١) المائدة / ٤٨ .
(٢) ٢ / ٩٠٢ ـ ٩٠٣ .
(٣) المائدة / ٥٠ .
(٤) ٢ / ٩٠٤ ، و ٣ / ١٢٥٦ ـ ١٢٥٩ مثلا .
(٥) ٢ / ٦٩٠ .

الخروج جملةً من الإسلام من خلال الخروج على حاكمية الله فى هذه الجزئية الصغيرة كما يقول [١]. ومع هذا فهو يرى أنه لا جدوى ولا معنى للنهى عن هذه المعصية أو تلك إذا كان المجتمع لا يعترف بهذه الحاكمية ، بل لا بدّ أولاً من اقتناع الناس بهذه الحاكمية واتفاق الجميع عليها ، وإلا كان الأمر جهدا مبدّداً فى الهواء [٢].

والواقع أن هذه مغالاة عنيفة فى اختيار أسلوب الإصلاح ، فالحياة قائمة على التدرج وسياسة « الخطوة خطوة » . وكما تقلّص ظلّ الإسلام قليلا قليلا فما الذى يمنع أن يعود ظله إلى الامتداد قليلاً قليلاً أيضا ؟ وكلّ من الدعاة ميسّر لما خلق له ، وعلى كل واحد منهم أن يدعو لما يحسن الدعوة له ، فهذا أفضل من أن يضيع الإسلام كله فتصعب مهمة إعادته إلى دنيا الناس ثانية . لكن ما الطريقة التى ينبغى أن يتم بها فى رأيه تنفيذ شريعة الله فى مجتمع لا يطبّقها ؟ أتكون القوة هى الوسيلة إلى ذلك أم تكون الدعوة بالمعروف ؟ يُفْهَم من نصّ مطول نقله من أبى الأعلى المودودى أن القوة هى الوسيلة إلى ذلك [٣]. لكن هل كان اعتماد الرسول عليه السلام على القوة فى نشر دينه وتطبيق شريعته ؟ لقد ظل ثلاثة عشر عامًا فى مكة يدعو إلى الإسلام دعوة سلمية إلى أن اتضح أنه لن يستجيب له من القرشيين أحد آخر فوق من كانوا

---

(١) ٢ / ١٠١٨ ، و٣ / ١١٨٠ . ولكن ينبغى أن نتنبه مع ذلك إلى أن هناك اختلافات كثيرة فى أمور التشريع ، وبخاصة فى الفروع والتفاصيل . ذلك أن كلام سيد قطب قد يوحى أن التشريعات قد نزلت بتفصيلاتها مرة واحدة وصيغت على نحو لا يحتمل لَبسًا ولا خلافًا ، وهذا بطبيعة الحال غير صحيح .

(٢) ٢ / ٩٥٠ ـ ٩٥١ ، و٣ / ١٢٣٠ .

(٣) ٣ / ١٤٤٩ .

قد دخلوا الإسلام . وعندما قبل أهل المدينة الدخول فى دينه كان ذلك أيضًا بناءً على الدعوة السلمية ، وليس من المعقول أنه عليه السلام كان سيلجأ إلى القوة معهم لو لم يدخلوا فيه سلما . إن كاتب هذه السطور يعتقد بقوة أن الإسلام وشريعته لا يليق بهما أن يُفْرَضا على الناس فرضا . ولقد جرّب بعض الدعاة الإسلاميين فى العصر الحديث اللجوء إلى القوة فى هذا السبيل فكانت النتيجة مروِّعة ، والحصاد مرًّا مرارة العلقم !

على أن الأمر الإلهى بتحكيم شرع الله ليس خاصًا بالإسلام وأهله فحسب بل أُمر به أهل كل دين كما يقول . ومن ذلك قوله تعالى عن التوراة إنه قد أنزلها هدًى ونوراً « يحكم بها النبيون الذين أسلموا للذين هادوا والربانيّون والأحبار بما استُحفظوا من كتاب الله وكانوا عليه شهداء » ، وقوله عز شأنه عمّن لم يكن يريد من أهل التوراة أن يحكم بشريعتها : « ومن لم يحكم بما أنزل الله فأولئك هم الكافرون * ... ومن لم يحكم بما أنزل الله فأولئك هم الظالمون » [١]، وكذلك قوله جل جلاله عن أهل الإنجيل الذين حادوا عن الحكم بما فيه من شرائع : «ومن لم يحكم بما أنزل الله فأولئك هم الفاسقون»[٢] . وليس معنى الحكم بالظلم أو بالفسق على من لم يحكم بشريعة الله فى الآيتين الأخيرتين أن الجرم أقل من الكفر المذكور فى الآية الأولى ، بل معناه تغليظ الأمر بحيث لا يعود العصيان كفرا فقط بل يصبح كفرا وظلما وفسوقا معًا كما يؤكد مفسّرنا [٣] .

لكن ليس معنى الحكم بشريعة الله عنده أن يسىء المسلمون إلى من

---

(١) المائدة / ٤٤ ـ ٤٥ .

(٢) المائدة / ٤٧ .

(٣) ٢ / ٨٩٥ ـ ٩٠١ .

يشاركهم فى الوطن من أهل الكتاب رغم أنه ، رحمه الله ، لم يكن يرى أن هناك ديناً غير الإسلام ، إذ الإسلام وحده هو الدين ، وما عداه لادين أيا كان أصله، أى سواء كان عقيدة سماوية اعتراها التحريف أو عقيدة وثنية أو إلحاداً يكفر بالله ورسوله واليوم الآخر . إن المسلم مطالب بإحسان معاملة الآخرين ما داموا لا يؤذونه فى دينه ، وليس من حقه أن يكره أحدا منهم على الدخول فى الإسلام ، وإن كان من واجبه دعوتهم إليه . ذلك أن الدعوة إلى الإسلام شىء، والإكراه على اعتناقه شىء آخر ، فالعقائد كما يقول مؤكدا « لا تنشأ فى الضمائر بالإكراه » [1]. لكن إحسان المعاملة لا يعنى أن يتولى المسلمون اليهود والنصارى ويتناصروا ويتحالفوا معهم كما يفعل بعض منّا اليوم حين يظنون أنهم يستطيعون أن يشكّلوا معهم صفا واحدا ضد الإلحاد مثلاً . ذلك أن أهل الكتاب ، كما يؤكد كاتبنا بقوة ، لا يمكن أن يحبونا أو يقبلوا منا البقاء على ديننا ، وعبرة التاريخ منذ أن جاء الإسلام إلى اليوم خير شاهد على ذلك ، فهم مع الكفار والملحدين ضدّنا فى أية معركة [2]. لكن فاته ، رحمه الله ، أن المسلمين (كما قلنا من قبلا) لا يعيشون وحدهم على كوكب الأرض ، ولا بد لهم أن يدخلوا فى تحالفات وأن ينخرطوا فى هذه المؤسسة أو تلك من المؤسسات الدولية . والعبرة بأن يفتحوا دائما أعينهم حتى لا يخدعهم خادع أو يأكلهم آكل . والحياة تقوم فى جانب منها على التعاون ، فليست كلها صراعًا وحروبا كما يخيّل لمن يقرأ « الظلال » . والمهم أن نعمل بكل وسعنا أن نخرج من هذه المؤسسات وتلك التحالفات بأكبر قدر من المكاسب وأقل حظّ من الخسائر كما أسلفنا القول .

---

(١) ٢ / ٩١٥ .

(٢) ٢ / ٩٠٩ ـ ٩١٢ .

أما فى مسألة الجبر والاختيار فالملاحظ أنه ، رحمه الله ، يؤثر عدم الدخول فى تلك المباحث الكلامية الموجودة فى كتب العقيدة والفرق ، إذ يرى ذلك أمرا مخالفا لمنهج الإسلام الواقعى البسيط الذى يقرر أن كل شيء إنما يتم بقدَر الله وأن للإنسان مع ذلك إرادةً وعملاً سوف يحاسب بمقتضاهما . وهو لا يجد تناقضا بين الأمرين لأن إرادة الإنسان وقدرته على الفعل والترك هما جزء من قدَر الله ، أما ما وراء هذا فهو جدل ومراء لا فائدة منهما[1] . وقد تناول هذه القضية فى مواضع كثيرة من تفسيره وعبّر عنها بأساليب مختلفة لكنها لا تخرج عن هذا المعنى الذى قدمناه هنا ، « فإرادة الإنسان وحركته فى التصور الإسلامى عامل مهم فى حركة تاريخه وفى تفسير هذا التاريخ أيضًا » ، وكله داخل فى المشيئة الإلهية المحيطة بكل شيء[2] . ومن هنا فإنه ، فى ذات الوقت الذى يدعو فيه ويلحّ فى دعوته إلى اتخاذ الأسباب مؤكدا أن ذلك من مقتضى الإيمان بالله وطاعته ، ينفى مع ذلك أن تكون الأسباب ذاتها هى منشئة النتائج لا إرادة الله سبحانه ، ومن ثَمّ فعلى الإنسان أن يتجه دائما إلى الله فلا ينساه لأن مشيئته هى القانون الحتمى الوحيد ، أما ما نسميه بـ «القوانين الكونية» فمن الممكن جدا أن تتخلف فى كثير من الحالات على عكس ما كان يظنّ العلم الطبيعى إلى وقت قريب . وهو يستشهد فى هذا السياق بكلام للسير جيمس جينز أستاذ الطبيعيات والرياضيات الإنجليزى الذى يقرر أنه ليس هناك أىّ حتْم فى أن تترتب الحالة ب على الحالة أ فى كل الظروف مهما تكرر ذلك ، إذ من الممكن أن تؤدى أ إلى ب أو جـ أو د ...

---

(١) ٢ / ١٠٦٦ ، ١٠٨١ ، و٣ / ١١٨١ ، ١١٨٦ ، و٦ / ٣٨٤٣ ـ ٣٨٤٤ مثلا .
(٢) ٣ / ١٣٣٦ .

إلخ ، وإن كان حدوث ب هى أكثر الحالات احتمالا [١] . وهو كلام يذكرنا بما قاله قبلا الإمام الغزالى والفيلسوف البريطانى ديڤيد هيوم .

ومما لاحظتُه أيضًا فى هذا التفسير أن صاحبه كلما تعرّض لآية من آيات الجوارح قام بتفسيرها بنفس عبارتها أو بعبارة قريبة منها أو اكتفى بإبداء إعجابه بالصورة التى ترسمها والتعبير عن شعور الجلال والرهبة الذى يخامره من جرّائها. وقد يفسّرها بعبارة من عنده توحى بالتأويل ، لكنه تأويل خاطف ومحصور فى أضيق الحدود . وهذه بضعة أمثلة على ذلك : ففى تفسيره لقوله تعالى[٢] : « بل يداه مبسوطتان » يقول إن « عطاياه التى لا تكفّ ولا تنفّد لكل مخلوق ظاهرة للعيان ، شاهدةٌ باليد المبسوطة والفضل الغامر والعطاء الجزيل، ناطقةٌ بكل لسان» [٣] . أما فى تفسير قوله عز شأنه مخاطبا نوحا عليه السلام[٤] : « واصنع الفُلْك بأعيننا ووحينا » فلم يزد على أن قال : « برعايتنا وتعليمنا »[٥] . وفيما يخصّ قول رب الجلال فى خطابه موسى[٦] : « ولتصنَع على عينى » يكتفى بإبداء انبهاره بهذه الصورة ، إذ يقول إنه « ما من شرح يمكن أن يضيف شيئًا إلى ذلك الظلّ الرقيق اللطيف العميق الذى يلقيه التعبير القرآنى العجيب : «ولتصنْع على عينى» ! وكيف يصف لسانٌ بشرىٌ خلْقًا يُصنَع على عين الله ؟ إن قصارى أى بشرى أن يتأمله ويتملاه ! إنها منزلة وإنها كرامة أن ينال إنسان لحظة من العناية ، فكيف بمن يُصنَع صنعا على عين الله ؟ » [٧] . وفى قوله

(١) ٣ / ١٤٧٦ ـ ١٤٧٧ .
(٢) المائدة / ٦٤ .
(٣) ٢ / ٩٢٩ .
(٤) هود / ٣٧ .
(٥) ٤ / ١٨٧٦ . وانظر كذلك ص ٢٤٦ من نفس الجزء حيث يقول الشيء نفسه بخصوص هذا الموضوع .
(٦) طه / ٣٩ .
(٧) ٤ / ٢٣٣٥ .

تعالى[١] : « أولم يَرَوْا أنا خلقنا لهم مما عملت أيدينا أنعاما ... ؟ » نراه يعلق قائلا : « كل ذلك من قدرة الله وتدبيره ومن إبداعه » [٢]. لكن عند تعرضه لشرح الآية الكريمة التالية[٣] : « وجاء ربك والمَلَكُ صفًا صفًا » نجده يبدى تحرجه من الخوض فى تفسير المجىء قائلا : « أما مجىء ربك والملائكة صفًا صفًا فهو أمر غيبىّ لا ندرك طبيعته ونحن فى هذه الأرض، ولكننا نحس وراء التعبير بالجلال والهول » [٤]. وبهذا الأسلوب استطاع سيد قطب ، رحمه الله، أن يتجنب الدخول فى حلبة الصراع الدائر حول هذه الآيات وأشباهها بين المجازيين والحَرْفيين ، أو بين المثبتين للجوارح كما وردت فى القرآن دون تفسير والحاملين لها على محمل التجسيم والمؤولين لها . وهى براعة تُحْسَب له ولا شكّ .

وهو يؤمن بوقوع المعجزات التى أوردها القرآن للأنبياء والرسل (كمعجزة انقلاب عصا موسى حية وخروج يده من جيبه بيضاء من غير سوء ولَقْف عصاه لحيّات السحرة المصريين ، وإلانة الحديد لداود وتسخير الرياح لسليمان وتعليمه لغات الطير والنمل ... إلخ) كما وردت فى الكتاب المجيد دون أية محاولة لتأويلها عن ظاهرها والقول بأنها رمز لكذا أو كذا كما يفعل بعض المفسّرين . لكنه عندما أتى إلى قوله تعالى : «اقتربت الساعةُ وانشقّ القمر» وجدناه يورد الروايات المختلفة التى تذكر انشقاق القمر له ﷺ قائلاً إنها روايات متواترة ، ثم

(١) يس / ٧١ .
(٢) ٥ / ٢٩٧٦ .
(٣) الفجر / ٢٢ .
(٤) ٦ / ٣٩٠٦ .

يضيف قائلا : « بقيت لنا كلمة في الروايات التي تقول إن المشركين سألوا النبي ﷺ آيةً فانشق القمر ، فإن هذه الرواية تصطدم مع مفهوم نص قرآني مدلوله أن الرسول ﷺ لم يُرْسَل بخوارق من نوع الخوارق التي جاءت مع الرسل قبله لسبب معين : « وما مَنَعَنا أن نرسل بالايات إلا أنْ كذَّب بها الأوَّلون » [(١)]. فمفهوم هذه الآية أن حكمة الله اقتضت منع الآيات ، أي الخوارق ، لما كان من تكذيب الأولين بها . وفي كل مناسبة طلب المشركون آيةً من الرسول ﷺ كان الرد يفيد أن هذا الأمر خارج عن حدود وظيفته وأنه ليس إلا بشرا رسولاً ، وكان يردهم إلى القرآن يتحداهم به بوصفه معجزة هذا الدين الوحيد ... فالقول بأن انشقاق القمر كان استجابة لطلب المشركين آية ، أيْ خارقة ، يبدو بعيدا عن مفهوم النص القرآني وعن اتجاه الرسالة الأخيرة إلى مخاطبة القلب البشري بالقرآن وحده وما فيه من إعجاز ظاهر ثم توجيه هذا القلب عن طريق القرآن إلى آيات الله القائمة في الأنفس والآفاق وفي أحداث التاريخ سواء . فأما ما وقع فعلا للرسول ﷺ من خوارق شهدت بها روايات صحيحة فكان إكرامًا من الله لعبده لا دليلاً لإثبات رسالته »[(٢)]. وهو في الواقع تعليل وجيه ، وقد سبق أن قلتُ بمثله في بعض كتبي .

والآن ما موقفه من السحر ؟ يقول ، رحمه الله ، إن من المشاهد في كل وقت أن بعض الناس يملكون خصائص لم يكشف العلم عن كنهها بَعْدُ مثل

---

(١) الإسراء / ٥٩ .

(٢) ٦ / ٣٤٢٦ _ ٣٤٢٧ .

« التيليپاثى » (أى التخاطر عن بُعْد) والتنويم المغناطيسى والرؤى الصادقة ، ومن المكابرة فى الواقع أن نسارع فننفى هـذا ببساطة لأن العلم لم يكشف عن كنهه ، ولكن لا ينبغى فى ذات الوقت التسليم بكل خرافة أو تصديق كل أسطورة ، بل الأسلم هو اتخاذ موقف مرن فلا نَفْىَ على الإطلاق ولا إثبات على الإطلاق إلى أن ترتقى معارف الإنسان فيدرك ما يعجز الآن عن فهمه . والسحر عنده من هذا القبيل ، وقد تكون إحدى صوره القدرةَ على الإيحاء والتأثير فى الأفكار أو فى الحواس والأجسام والأشياء . ولا مانع (كما يقول) أن يكـون مثل هـذا التأثير وسيلةً للتفريق بين المـرء وزوجـه مثلا ، أما سِحْر سحـرة فرعون فهـو (جسبما جاء فى القرآن) كـان مجـرد تخييل لا حقيقة له [١] .

وهو يعود إلى طرق الموضوع كَرَّةً أخرى عند تفسيره لقوله تعالى[٢] : «ومن شرّ النفّاثات فى العقد» ، إذ يقول إنهن « السواحر الساعيات بالأذى عن طريق خداع الحواس وخداع الأعصاب والإيحاء إلى النفوس والتأثير فى المشاعر وهنّ يعقدن العُقَد فى نحو خيط أو منديل وينفثن فيها كتقليد من تقاليد السحر والإيحاء » . ثم يمضى مؤكدا أن « السحر لا يغيّر من طبيعة الأشياء ولا ينشئ حقيقة جديدة لها ، ولكنه يخيِّل للحواس والمشاعر بما يريده الساحر ... وهذه طبيعة السحر كما ينبغى لنا أن نسلّم بها . وهو بهذه الطبيعة يؤثر فى الناس وينشئ لهم مشاعـر وفق إيحائه ، مشاعـر تخيفهم وتؤذيهم وتوجههم الوجهة

---

(١) ١ / ٩٦ - ٩٧ .

(٢) الفلق / ٣ .

التي يريدها الساحر . وعند هذا الحد نقف في فهم طبيعة السحر والنفث في العُقَد » [١].

أما ما جاء في بعض الروايات التي يرى أن بعضها صحيح ولكنه غير متواتر من أن أحد اليهود قد سحر النبي عليه السلام لبعض الوقت حتى كان يخيَّل إليه أنه يأتي زوجاته بينما هو في الواقع لا يأتيهن ، أو أنه كان يفعل الشيء على حين أنه في الحقيقة لا يفعله ، فهو يؤكد أنه يخالف أصل العصمة النبوية في الفعل والتبليغ ، كما أنه يصطدم بنفي القرآن لما كان المشركون يتهمونه به ﷺ من أنه مسحور . وعنده أن أحاديث الآحاد التي منها هذه الروايات لا يؤخذ بها في أمر العقيدة ، فضلاً عن أن « المعوِّذتين » ، اللتين تقول هذه الروايات إنهما نزلتا في تلك الواقعة ، هما مكيتان في الأرجح [٢] .

أما تأثير « العين » فإنه لم يتعرض له بشيء البتة عند تفسير قوله تعالى [٣] : «وإنْ يكاد الذين كفروا لَيُزْلِقونك بأبصارهم لما سمعوا الذكر ويقولون إنه لمجنون» ، الذي يرى بعض أهل التفسير أن الكلام فيه عن العين ، إذ أخذه كاتبنا رحمه الله على ظاهره قائلا إن « هذه النظرات تكاد تؤثر في أقدام الرسول ﷺ فتجعلها تزلّ وتزلَّق وتفقد توازنها على الأرض وثباتها . وهو تعبير فائق عما تحمله هذه النظرات من غيظ وحنق وشرّ وحسد ونقمة وضغن وحُمّى وسمّ ، مصحوبة هذه النظرات المسمومة المحمومة بالسب القبيح والشتم البذيء

---

(١) ٦ / ٤٠٠٧ ـ ٤٠٠٨ .
(٢) ٦ / ٤٠٠٨ .
(٣) القلم / ٥١ .

والافتراء الذميم ... وهو مشهد تلتقطه الريشة المبدعة وتسجّله من مشاهد الدعوة العامة فى مكة ، فهو لا يكون إلا فى حلقة عامة بين كبار المعاندين المجرمين الذين ينبعث من قلوبهم وفى نظراتهم كل هذا الحقد الذميم المحموم » [١].

لكنه ، عند تعليقه على قوله تعالى[٢] : « ومن شرّ حاسد إذا حسد » ، يقول إن « الحسد انفعال نفسى إزاء نعمة الله على بعض عباده مع تمنى زوالها. وسواء أتبَع الحاسد هذا الانفعال بسعى منه لإزالة النعمة تحت تأثير الحقد والغيظ أو وقف عند حد الانفعال النفسى فإن شرا يمكن أن يعقب هذا الانفعال » [٣]. ثم يمضى فيكرر ما كان قد قاله عن بعض الظواهر العقلية والنفسية المشاهَدة والتى لا يستطيع العلم لها تعليلا مثل التيليپاثى والتنويم المغناطيسى ، ثم يعقب قائلا إنه « إذا حسد الحاسد ووجّه انفعالا نفسيا معينا إلى المحسود فلا سبيل إلى نفى أثر هذا التوجيه لمجرد أن ما لدينا من العلم وأدوات الاختبار لا تصل إلى سرّ هذا الأثر وكيفيته ، فنحن لا ندرى إلا القليل فى هذا الميدان ، وهذا القليل يُكْشَف لنا عنه مصادفةً فى الغالب ثم يستقر كحقيقة واقعة بعد ذلك » [٤].

وتعليقنا على هذا جميعه هو أنه ينبغى على علماء المسلمين فى كل التخصصات التى تتصل بظاهرة السحر والعين والحسد أن يتعاونوا على دراسة هذه الظاهرة دراسة علمية ، كلٌّ من زاوية تخصصه .. وأرى أن من الممكن جدا

(١) ٦ / ٣٦٧١ .
(٢) الفلق / ٥ .
(٣) ٦ / ٤٠٠٨ .
(٤) ٦ / ٤٠٠٨ .

إخضاع تلك الظاهرة للدراسة العلمية ما دامت آثارها المدّعاة تُرَى بالعين ويُحسُّها المصاب في بدنه وروحه ، أما الاستمرار على ترديد الآراء القديمة أو الوقوف موقف الحيرة (أو الانتظار على الأقل) فهو عجز لا يليق . ذلك أن الاعتقاد بهذه الأمور شائع شيوعًا رهيبا بين المسلمين ، وله آثار خطيرة في حياتهم وتصرفاتهم كما هو معروف ، وإن كان كاتب هذه السطور لا يميل إلى الإيمان بشيء من ذلك ، أو على أقل تقدير لا يضعه في ذهنه عند تخطيطه لشأن من شؤون حياته بتّة ، ولم يحدث له ، بحمد الله ، ما يجعله ينكص عن هذا الموقف قط .

وبالنسبة لقضية المرأة والجنس يرى سيد قطب أن إطلاق الشهوات الجنسية من القيود وتحرّى اللذة في كل تصرف وإقصاء الواجب الاجتماعي والأخلاقي في هذا المجال ، وإن بدا يسرا وراحة ، هو في الحقيقة مجهد للغاية ويؤدى إلى عواقب مدمرة ماحقة بالنسبة للأفراد والمجتمعات على السواء . ذلك أن فوضى العلاقات الجنسية كانت ولا تزال المِعْوَلَ الأول الذى يحطم الحضارات : حدث هذا مع الحضارات الإغريقية والرومانية والفارسية ، كما ظهرت تباشيره في بلاد الغرب ، وبخاصة في فرنسا ، التي كان مصيرها الهزيمة في كل حرب خاضتها ، إذ تفككت الأسر وزاد عدد الأطفال غير الشرعيين وانتشر إدمان الخمور والمخدرات واستشرت الأمراض السرية والعقلية والنفسية وقلّ النسل وسَهُلَتْ خيانة الأوطان ... إلخ [١] .

ومن هنا اهتم الإسلام ، كما يقول ، بتحقيق الضمانات الوقائية المانعة من

---

(١) ٢ / ٦٣٢ _ ٦٣٧ .

هذا الانحراف الجنسى، وذلك بتوفير أسباب الحياة النظيفة : ومنها تشديده على استئذان أهل البيت قبل الدخول عليهم اتقاءً لما يمكن أن يكون هناك من فتنة عابرة ، وكذلك أمْره للرجل والمرأة على السواء بغض البصر ، ونهيه عن تبرج النساء ، ودعوته إلى تيسير مسألة الزواج ، وتحريمه البغاء تحريماً باتّا ... إلخ ، ثم العقوبة لمن اجترح الفاحشة بعد ذلك كله . وهو يحمل على من يدّعون أنْ ليس ثمة خطر أو بأس فى النظرة المباحة والحديث الطليق والدعابة المرحة بين الجنسين والاختلاط الميسور والاطلاع على مواضع الفتنة المخبوءة وغير ذلك مما هو أثرٌ لانتشار بعض النظريات المادية القائمة على تجريد الإنسان من خصائصه الفارقة بينه وبين الحيوان كنظرية فرويد مثلا ، مؤكّدا أن هذا كله ليس إلا وهما لا ينهض على أى أساس ، إذ يخبرنا أنه شاهد بنفسه فى البلاد التى لا تتقيد بقيود الجنس كيف انتهى ذلك كله إلى سعار مجنون خلف الشهوة الحرام لا يرتوى وإلى شيوع الأمراض النفسية والشذوذ الجنسى بكل أنواعه [١] .

وما دمنا بصدد الكلام عن شهوات الجنس فينبغى أن نعرف أنه يقول بالرأى السائد فى أن حدّ الزانى غير المُحْصَن هو الجلد، أما المُحْصَن فيُرْجَم [٢] . فإذا كان الزانى أو الزانية عبداً أو أمة ولو مُحْصَنَيْن فإنهما يُجْلَدان نصف عدد المرات التى يُجْلَدها الزانى الحُرّ غير المُحْصَن . وهو لا يجد شيئا فى أن يخلو القرآن من النص على الرجم ما دامت تلك العقوبة قد وردت فى السنة . كذلك لا شىء عنده فى أن يكون نصفُ عقوبة الرقيق المُحْصَن نصفَ عقوبة

(١) ٤ / ٢٤٨٩ ـ ٢٥١٧ .

(٢) ٤ / ٢٤٨٧ .

الحُرّ غير المُحْصَن ، إذ لا يمكن تنصيف الرجم [١]. ذكرتُ هذا لأن هناك تيارا فى الفقه الإسلامى ، وإن كان ضعيفا خافتا ، يقول إن عقوبة الزانى هى الجلد للمحصن وغير المحصن على السواء . وأصحاب هذا الرأى يرتكزون على شيئين: أن القرآن لم يذكر للزنا إلا عقوبة واحدة هى الجلد قولا واحدا [٢] ، وأنه حين نصّف عقوبة الزانى من الرقيق ذكر أنها نصف عقوبة الحرّ قولا واحدا أيضاً[٣] .

على أن سيد قطب يبرز صعوبة إيقاع الجلْد والرّجْم ، وذلك بسبب ما يضعه الإسلام من شروط مشدّدة فى إثبات جريمة الزنا . وفى ذات الوقت نراه يهاجم من يتهمون الإسلام بالقسوة فى هذه العقوبة مبينا أن هذا الدين إنما يريد أن يقيم مجتمعا إنسانيا نظيفا لا مجتمعا من الحيوانات المنطلقة دون وازع أخلاقى ، ومن ثم فلا بد أن يأخذ أتباعَه بالشدة فى هذا السبيل [٤] .

وبالنسبة لعلاقة الرجل بالمرأة يقول مفسرنا إنها ليست معركة حادة بين الجنسين تسجّل فيها المواقف والانتصارات ، كما أنه ليس من الإسلام محاولةُ بعضٍ تنقُّصَ المرأة وثلْبها وإلصاق كل شائنة بها أو محاولةُ بعضٍ آخر النيلَ من الرجل وتتبُّع نقائصه . وفى التصور الإسلامى نجد أن لكل من الرجل والمرأة دوره الذى يوافق طبيعته ومواهبه وظروفه : فالجهاد للرجال ، أما النساء فيزوّدن المجتمع بالرجال الذين يجاهدون . وإذا كان للرجل أن يتزوج فى بعض الظروف من أكثر من واحدة إلى أربعٍ فلأن الحرب تحصد حياة كثير من الرجال ،

---

(١) ٤ / ٢٤٨٧ - ٢٤٨٨ ، و ٢ / ٦٢٨ - ٦٢٩ .
(٢) النور / ٣ .
(٣) النساء / ٢٥ .
(٤) ٤ / ٢٤٨٩ - ٢٤٩٠ ، ٢٥١١ - ٢٥١٢ .

وعندئذ يزيد عدد النساء فلا يكون ثمة وسيلة إلى تعويض هذا الاختلال إلا بزواج الرجل بأكثر من واحدة . وبالمثل إذا كان للذكر في الميراث مثل حظّ الأنثيين فلأن على الرجل واجب الإنفاق على المرأة وغير المرأة : فهو الذى يدفع المهر لا هى ، وهو الذى يقوم بحاجاتها هى والأولاد ، وهو الذى يشارك فى الدية على حين هى معفاة منها ... إلخ . ثم إن الإسلام قد جعل لها مع ذلك نصيباً من الميراث ابتداءً دون طلب منها أو من أية جمعيات نسوية أو مناقشات برلمانية ، كما أنه قد حفظ لها شخصيتها المدنية الكاملة فلا تُسَمَّى إلا باسم أسرتها وكَفَل لها حريتها فى التصرف فى ثروتها مما لا تتمتع به النساء فى بعض المجتمعات الغربية حتى الآن . وهنا يحمل كاتبنا ، رحمه الله ، على بعض نساء المسلمين اللائى يحاولن التشبه بالمرأة الغربية فى اتخاذ لقب زوجها لقباً لها ماحيةً بذلك شخصيتها (١) .

وبالنسبة لتقسيم العمل بين الرجل والمرأة نراه يؤكد أن من الظلم للمرأة أن نضيف إلى وظائفها الطبيعية من حمل ورضاعة وكفالة للأطفال وظائف أخرى خارج البيت . وهذا الوضع يتسق ، فى نظره ، مع خصائص كل من الجنسين: فقد زُوِّدت المرأة بالرقة والعطف وسرعة الانفعال والاستجابة العاجلة لمطالب الطفولة دون وعى أو سابق تفكير مع التلذذ بهذه الاستجابة مهما صاحبها من مشقة وتضحية . وفى ذات الوقت زوّد الله الرجل بالخشونة والصلابة وبطء الانفعال والاستجابة واستخدام التفكير قبل اتخاذ القرار لأن وظائفه كلها تحتاج إلى ذلك . وهذه الخصائص ، بالإضافة إلى قيامه بالإنفاق على البيت ، هى التى كفلت له حق القوامة فى الأسرة . وفوق ذلك ففى فطرة المرأة ، كما يقول ، تَوَقَانٌ إلى قوامة الرجل حتى إنها لتشعر بالحرمان والقلق إذا كُتِبَ عليها

---

(١) ٢ / ٦٤٣ - ٦٤٦ .

أن تعيش مع رجل تنقصه مؤهلات القوامة . بل إن الأطفال الذين ينشأون فى بيت يفتقر إلى قوامة الرجل قلّما ينشأون أسوياء . على أنه ليس معنى ذلك ، كما يضيف رحمه الله ، إلغاء شخصية المرأة ، مثلما أن وجود رؤساء للمؤسسات المختلفة لا يلغى شخصيات المرؤوسين فيها [(١)] .

ومما يتصل بمسألة القوامة كيفية معالجة « القيّم » للنشوز الذى قد يقع من الزوجة . لقد شرع القرآن للرجل وَعْظ زوجته الناشز ، فإن لم يُجْد الوعظ هَجَرها فى المضجع . وهنا يوضح سيد قطب أن ذلك الهجر ينبغى ألا يخرج عن غرفة النوم فلا يلحظه لا الأولاد ولا غيرهم حتى لا يكون ذلك سببًا فى إيذاء المرأة أو أطفالها . أما إذا لم تفلح هاتان الوسيلتان فى ردّ المرأة عن نشوزها فإنه يجوز للرجل ضربها . وهنا أيضًا يقف مفسرنا الكبير ، رحمه الله ، مبيّنا أن بعض النساء يكنّ منحرفات التكوين النفسى إلى الحدّ الذى يكون معه الضرب علاجًا لهن ، كما أن من النساء من ربما لا تحسّ قوة الرجل الذى تحب أن يكون زوجًا لها وقيّمًا عليها إلا إذا قهرها عضليا . ومع ذلك كله فإن الإسلام (كما يقول مؤكدا) لا يرحّب كثيرا بهذه الوسيلة ولا يحبذ اللجوء إليها إلا فى حالات الضرورة وفى أضيق نطاق . وها هو ذا الرسول عليه السلام ينهى المسلمين عن أن يضرب الواحد منهم امرأته كالعَيْر : يجلدها أول النهار ثم يضاجعها آخره . وذلك هو شرع الله ، الذى خلق الرجل والمرأة ويَعْلَم كيف يعالج أمورهما ويحلّ مشكلاتهما ، ومن ثمّ فلا يحق لأحد يدّعى الإسلام أن يعترض على شىء من ذلك أو يظن أنه يستطيع أن يقدم حلولاً أفضل من تلك التى قدّمها القرآن [(٢)] .

---

(١) ٢ / ٦٤٩ ـ ٦٥٢ .

(٢) ٢ / ٦٥٢ ـ ٦٥٥ .

« مختار تفسير القرطبى »

لتوفيق الحكيم

(١٨٩٨م - ١٩٨٧م)

قد يبدو غريباً أن يعكف أديب روائي مسرحي كتوفيق الحكيم، رحمه الله، على تفسير قرآني (وبخاصة إذا كان تفسيراً ضخماً مثل « الجامع لأحكام القرآن » للقرطبي[1] يُعنَى أول ما يُعنَى بالجوانب التشريعية فى كتاب الله) ليختار منه ما ينشره على الجمهور ، أو يكتب عدة مقالات يخاطب فيها رب العزة ويبثّه أفكاره ومشاعره وشؤونه وشجونه ، وهى الأحاديث التى جمعها فيما بعد فى كتاب سمّاه « الأحاديث الأربعة » ، وقد يرى الناظر العجلان أن هذا الاتجاه عند الحكيم إنما هو من ثمرات تقدُّمه فى العمر وخوفه من الموت ومما بعد الموت [2] ، بيد أن المتتبع المدقّق يذكر أيضا أن والد الحكيم كان قاضيًا ، أى أن أديبنا قد ربِّى فى بيت له وشيجةٌ وثُقْىَ بالدين والتشريع ، إذ إن القضاة قبل تخرجهم يدرسون ، ضمن ما يدرسون ، الشريعة الإسلامية ويظلون على اتصال بها أثناء عملهم أو عند نظرهم فى قضايا الأحوال الشخصية على أقل تقدير . وأديبنا نفسه درس أيضا كوالده الحقوق بل أُرسل إلى فرنسا لاستكمال دراسته العليا فى هذا الميدان ، وإن لم يحقق ما ذهب من أجله لانشغاله بالآداب والفنون . وحتى فى مجال الفن الروائى والمسرحى نجده قد ألَّف رواية « عصفور من الشرق » ، التى قارن فيها بين مادية الغرب وروحانية الشرق ومجّد الإسلام وانتصر له على لسان إيفان العامل الروسى الذى كان قد فرّ من بلاده بعد انتصار الثورة الشيوعية ولجأ إلى باريس حيث تقابل مع محسن الشاب المصرى المسلم (بطل الرواية) ونشأت بينهما صداقة وقامت بينهما مناقشات فى

---

(١) القرطبى من أهل القرن السابع الهجرى ، وقد توفى عام ٦٧١هـ .

(٢) صدر كتاب « مختار تفسير القرطبى الجامع لأحكام القرآن » فى ١٩٧٧م.

السياسة والفلسفة والدين[1]. وكذلك ألف كاتبنا مسرحيتى « أهل الكهف » و « محمد » ، اللتين استوحى أولاهما من قصة « أصحاب الكهف » فى القرآن المجيد ، ومَسْرَحَ فى أخراهما سيرة النبى عليه الصلاة والسلام . وفوق هذا فقد كتب الحكيم بعض المقالات فى الدفاع عن الإسلام ونبيه ﷺ ، ومنها المقال الذى صبّ فيه هجومه الغاضب على ڤولتير واتهمه بالنفاق والرغبة فى التقرب إلى البابا ورجال الكنيسة على حساب رسولنا الأكرم ، الذى صوّره الفيلسوف الفرنسى بصورة تسىء إليه بهتانا وتجنيا على حقائق التاريخ فى مسرحيته الشهيرة التى تحمل اسم « Le Fanatisme, ou Mahomet le prophète »[2]. إذن فعكوف الحكيم على تفسير القرطبى ليختار منه ما ينشره على جمهور عصره ليس أمراً مبتوب الصلة تماما بما سبقه فى حياة كاتبنا .

وقد شغل ما اختاره توفيق الحكيم من تفسير القرطبى (الذى يقع فى طبعته الثالثة فى عشرة مجلدات[3]) مجلداً واحداً ليس غير . والذى دفعه إلى هذا العمل ، كما يقول ، هو ما رآه فى « مصر والبلاد العربية من الاهتمام المخلص بالدين والرغبة الصادقة فى الاستزادة من معرفة الإسلام وأحكامه مما

---

(١) يمكن الرجوع إلى الفصل الذى حلّلتُ فيه تلك القصة وسلّطت الضوء على إيقان هذا ومناقشاته مع محسن ، وذلك فى الصفحات ٩١ - ١١٠ من كتابى « فصول من النقد القصصى » / ط ٢ / ١٩٧٨م.

(٢) انظر فى تحليل هذه المسرحية « Mc Graw-Hill Encyclopaedia of World Drama, 1972 , pp. 370 - 371 » ، ويجد القارئ نبذة عنها فى كتابى « نظرات إسلامية فى الموسوعة العربية الميسرة »/ مكتبة السوادى/ جدة / ١٤١٥هـ - ١٩٩٥م / ٨٢.

(٣) ط. الهيئة المصرية العامة للكتاب / ١٩٨٧م ، وهى مصورة عن الطبعة الثانية التى أصدرتها دار الكتب المصرية فى ١٣٧٢هـ - ١٩٥٢م .

يقتضى الرجوع إلى المنبع الأصلى للشريعة » متمثلة فى أمهات المراجع المعتمدة كتفسير القرطبى . لكنه رأى أن الرجوع إلى هذه الكتب الضخام مما يشق على أكثر الناس فَعَمَد إلى اختصار كتاب القرطبى المذكور من خلال اختيار نصوص منه تتعلق ، فيما يرى ، بما لابد لكل مسلم متدين من معرفته وحفظه لكثرة استعماله وجريانه على الألسن(١) .

وقد مهّد أديبنا لكتابه هذا بمقدمة شغلت حوالى عشر صفحات طرح فيها أفكاره التى عنّت له أثناء قراءاته للتفاسير المختلفة . ولنا على ذلك بعض الملاحظات : فقد استخدم مثلا عبارة « منبع الشريعة » بطريقة توحي بقوة بأن المقصود بذلك كتب التفاسير (٢) . والحقيقة أن منبع الشريعة هو القرآن والسنة ، أما تفاسير القرآن وشروح الأحاديث فليست إلاّ دراسة لهذا المنبع . إن عبارة الحكيم قد توهم أن المفسّرين (ومعهم شُرّاح كتب الحديث) هم صانعو الشريعة ، وهذا غير صحيح كما هو معلوم . وقد أردت التنبيه إلى ذلك لقطع الطريق على ما يكن أن تجر إليه هذه العبارة ، فى بعض الأوساط التى تلوى رقاب النصوص ، من نتائج عجيبة .

ومن ذلك أيضًا قوله إن « ما نراه فى هذا التفسير وفى غيره من إيراد ما يدخل فى باب الخرافات والأساطير المنتحَلة أو المحرّفة فإنما هو من قبيل استكمال صورة للفكر البشرى تشمل ما هو معقول وغير معقول ، وما هو أصيل وما هو متخيل ، وهو ما لا يخلو منه دين أو مذهب »(٣) . وكنا نحبّ لو

---

(١) توفيق الحكيم / مختار تفسير القرطبى الجامع لأحكام القرآن / الهيئة المصرية العامة للكتاب/ ١٩٧٧م / الصفحة الأولى من الكلمة التى صدّر بها المجلد تحت عنوان « هذا الكتاب » .

(٢) انظر الصفحة الأولى من « مقدمة صاحب المختار »

(٣) الموضع السابق .

أنه قال بدلاً من هذا : « وهو ما لا يخلو منه أى فكر دينى » أو « ما لا تخلو منه أية كتابات دينية »، إذ إن الإسلام ، وهو دين من الأديان ، عبارة عن وحى إلهى عند من يؤمنون به ، ولا يستقيم فى الذهن أن يقول المسلم المؤمن بهذا الوحى إنه لا يخلو من الأساطير والخرافات ، وإلا كان هذا تناقضًا ، فالأساطير والخرافات هى نتاج الجهل والتخلف البشرى تعالى الله سبحانه عن ذلك ! ولست أعتقد أن الحكيم قد قصد هذا المعنى ، بل هو سهو تعبير لم يعاود ، فيما نحسب ، النظر فيه .

وفى كلامه عن الإعجاز القرآنى يقول أديبنا إن القرآن « قد ظهر دفعة واحدة بشكله ومعانيه بما لم تسبقه بوادر وبدايات معروفة عند البشر ، فنزوله بهذه الصورة دفعة واحدة بغير تطور سابق أو تطوير فهو أمر يشبه نزول شىء سماوى كشهاب منير . فإذا قيل : هو وحى من السماء أُنزل على رسول الله ، فإن ذلك هو الطبيعى الأقرب إلى التصديق »(١) . وهذا الكلام قد يدغدغ عاطفة قطاع كبير من المسلمين ، غير أنه للأسف لا يتسق مع ما ورد فى القرآن من مثل قوله سبحانه : « شَرَعَ لكم من الدين ما وصَّى به نوحًا والذى أوحينا إليك وما وصَّينا به إبراهيم وموسى عيسى » (٢)، وقوله عز وجل « نزَّل عليك الكتاب بالحق مصدِّقًا لما بين يديه »(٣)، وكذلك ما تكرر فيه من أن الأنبياء جميعًا قد دَعَوْا إلى وحدانية الله سبحانه وتعالى والإيمان باليوم الآخر ونَهَوْا عن القتل والظلم والغِشّ والكذب ، وما يتضمنه من إشارات إلى أن الصلاة والصيام مثلاً كانا موجودين فى الأديان السابقة وأن الحج كان فى شريعة إبراهيم ، وأن الربا ولحم الخنزير محرَّمان فى دين موسى ... إلخ . بل قد

(١) ص ٢ من « مقدمة صاحب المختار » .
(٢) الشورى / ١٣ .
(٣) آل عمران / ٣ .

صوَّر رسولُ الله نفسَه في حديث له مشهور حالَه وحال إخوانه من الأنبياء السابقين بصورة قَصْرٍ كان ينقصه موضع لَبِنة ، فجاءت رسالته الكريمة فكانت اللَّبنة التي سدَّت هذه الثُّغْرة(١) . لكن هذا بطبيعة الحال شيء ، وزعم المستشرقين والمبشرين أن الرسول عليه الصلاة والسلام قد استلَّ دينه مما عند اليهود والنصارى وغيرهم شيء آخر ، فحقيقة الأمر أن محمداً وعيسى وموسى وإبراهيم هم جميعاً رسل لرب العالمين ، والأديان التي جاؤوا بها كلها وَحْيٌ من لَدُنْه عز شأنه ، فمن الطبيعي تماماً أن تكون هناك وجوه تشابه بين الرسالات التي حُمِّلوها . ومع ذلك فإن في ديننا أشياء كثيرة تخالف ما عند اليهود والنصارى مثلاً ، وهي راجعة إمّا إلى تطور التشريع الإلهي الذي أُريدَ به مواكبة التطور العقلي والنفسي والعمراني لدى البشر ، أو إلى ما أصاب الأديان السابقة وكُتُبها من عبث وتزييف فجاء الإسلام وردّ الأمر إلى نصابه(٢) . وهذا معنى أن القرآن ، إلى جانب كونه مصدِّقًا لما بين يديه من الكتب ، قد جاء مهيمنا عليها أيضاً(٣) ، أي يكشف ما اعتراها من تشويه وتحريفات .

وعند إشارة الحكيم إلى ما ورد في تفسير القرطبي ، رضي الله عنه ، من خلاف حول تلاوة القرآن والتطريب فيه يقول إنه يحسن أن يكون للترتيل مكان إلى جانب التطريب ، « فمع الترتيل يتجه الذهن إلى عمق المعاني ، ومع

---

(١) البخاري / مناقب/ ١٨ ، ومسلم / فضائل / ٢٠ ، ٢٢ ، ٢٣ ، والترمذي / أدب / ٧٧ ، وابن حنبل / ٢ / ١٣٧ ، ٢٥٦ ، ٢٥٧ ، ٣١٢ ، ٣٨١ ، ٣٩٨ ، ٤١٢ ، و ٣ / ٥ ، ٩١ .

(٢) سبق أن تناولت هذه المسألة في كتابي « مصدر القرآن ـ دراسة لشبهات المستشرقين والمبشرين حول الوحي المحمدي » / ٢١٧ ـ ٢٥٢ (فصل « مقارنة بين القرآن والأديان الأخرى ») .

(٣) المائدة / ٤٨ .

التطريب تتجه الآذان إلى موسيقى الكلمات . والجمع بين المعنى والمبنى فيه اكتمال للإدراك واستيعاب لعنصرى الوجود : الروح والجسد : الروح فى جلال معناه ، والجسد فى جمال تركيبه . وهذا جوهر أساسى فى الإسلام ، وهو الجمع بين الروح والمادة »[(١)]. وقد فات الحكيمَ ، رحمه الله ، أن موسيقى الكلمات القرآنية موجودة فى حالتى الترتيل والتطريب معًا ، فضلاً عن أن التطريب لا يغطى على المعانى ولا يقف حائلاً دون النفوذ إلى أعماقها البعيدة بل بالعكس يبرزها بجمال الصوت البشرى وما فيه من حنان وعواطف رقيقة . ثم كيف يتم الجمع بين مزايا الترتيل والتطريب كما يريد الكاتب ؟ إن من غير المستطاع أن نستمع للقرآن مرتَّلاً وبتطريبٍ فى ذات الوقت .

وبعد قليل يتحدث الحكيم عن روح القدس على أنه عيسى عليه السلام ، إذ أشار إلى أنه « مولود بغير أب من البشر »[(٢)]. وهذا غريبٌ من كاتب كبير مثله ، فروح القدس إنما كان ينزل على عيسى وليس هو نفسه ذلك النبى صلوات الله عليه ، وذلك أمر معروف للكافة لا من المسلمين فقط بل من النصارى أيضًا ، إذ يقولون مثلاً إن الله مكون من ثلاثة أقانيم : الآب والابن والروح القدس ، جاعلين روح القدس شيئًا آخر غير عيسى كما هو واضح ، علاوةً على نصوص العهد الجديد المختلفة التى تتحدث عن نزول روح القدس على عيسى . والعجيب أن الحكيم قد اختار ضمن كتابه النصَّ الخاص بتفسير القرطبى للآية ٨٧ من سورة « البقرة » [(٣)] التى تقول بعبارة جلية لا لبس فيها

---

(١) ص ٣ ـ ٤ من « مقدمة صاحب المختار » .

(٢) ص ٤ . وبالمناسبة فالقرآن يقول : « روح القدس » لا « الروح القدس » كما تكرر فى كلام الحكيم جريًا ، فيما يبدو ، على التسمية النصرانية .

(٣) ص ٦٧ ـ ٦٨ . وقد وضع الحكيم هذا النص تحت عنوان « فى الروح القدس » .

إن الله سبحانه قد أيد عيسى بروح القدس بما يفيد بأصرح بيان أن عيسى شخص آخر مختلف عن ذلك الروح . وإذا نظر القارئ في التفسيرات المختلفة التي أوردها القرطبي لهذا الاسم لم يجد بينها أنه عيسى ، بل وجدها تقول إنه جبريل عليه السلام أو الإنجيل أو هو اسم الله الأعظم . وقد اختار القرطبي بحق الرأيَ الأول ، وهو الرأي الشائع لدينا نحن المسلمين . كذلك أورد الحكيم في كتابه ما قاله القرطبي في الآية ٤٢ من سورة « آل عمران » عن مريم عليها السلام[١] ، وفيه أن « روح القدس كلمها وظهر لها ونفخ في درعها ودنا منها للنفخة»[٢] ، وهذا حين كانت عذراء فنفخ روح القدس في جيبها فحملت بعيسى . فكيف بعد كل ذلك يقع الحكيم رحمه الله في هذه الغلطة ؟ أعتقد أن مبعث ذلك هو السهو وعدم مراجعته ما كتب في تلك السن المتقدمة التي أقدم فيها على هذا العمل .

ومما يبدو أن الحكيم قد سها فيه أيضاً قوله عند كلامه عن العقل : « وقد جاء في سورة «القلم» عن أبي هريرة هذه العبارة الرائعة : « ثم خلق الله تعالى العقل فقال الجبار : ما خلقت خلقاً أعجب منك » . عبارة جديرة أن يقولها أعظم علماء العصور الحديثة في بلاد الحضارة المعاصرة »[٣] . والكلام المنسوب لأبي هريرة لا يمكن أن يكون جزءاً من سورة « القلم » كما لا يخفى ، بل هو مما أورده القرطبي من روايات أثناء تفسيره للآية الأولى من هذه السورة[٤] .

(١) ص ٢٣٥ - ٢٣٧ ، وذلك تحت عنوان « في مريم » .
(٢) ص ٢٣٦ .
(٣) ص ٧ من « مقدمة صاحب المختار » .
(٤) انظر ص ٨٤٨ من « مختار تفسير القرطبي » .

وتحت عنوان « العقوبات والحدود » يكتب الحكيم أنه ، فيما عدا جريمة القتل العمد التي يرى أن عقوبتها الطبيعية هي الإعدام ، يفضّل على حبس المجرم « الحدّ الشرعى بالجلد » مضافًا إليه العمل فى المصانع والمزارع وغيرها ليعادل المجرم بتلك المنفعة التى يؤديها لمجتمعه ما كان قد اجترحه فى حق ذلك المجتمع من ضرر[1] . والذى أريد التعليق عليه هو ما يُفْهَم من عبارة الحكيم من أن هناك عقوبة شرعية واحدة للمجرمين جميعًا هى الجلد ، مع أن تلك العقوبة إنما يعاقَب بها فقط الزناة وشاربو الخمر وقاذفو أعراض المحصنات دون الإتيان بأربعة شهداء . أما السارق فتُقْطَع يده ، وأمّا الذين يحاربون الله ورسوله ويَسْعَوْن فى الأرض فسادًا فجزاؤهم أن يُقتّلوا أو يُصلّبوا أو تُقَطّع أيديهم وأرجلهم من خلاف أو يُنْفَوْا من الأرض . ثم إن حرمان المجرم من حريته بوضعه فى السجن فى غير حالات الحدود الشرعية لهو وسيلة ناجعة فى كثير من الحالات. كذلك فالسجناء فى أحيان كثيرة يقومون بأعمال نافعة للمجتمع ويأخذون على ذلك أجرًا رمزيًا . ولو أننا اكتفينا بجلدهم وإجبارهم على عمل منتج مفيد للمجتمع فما الذى يضمن أنهم ، ما داموا طُلَقاء ، لن يهربوا من هذا العمل ما داموا لم يختاروه بأنفسهم ولا يحصلون لقاءه على الأجر الذى يملأ عيونهم؟ ومع هذا فإن السجون بأوضاعها الحالية بحاجة إلى إعادة النظر والإصلاح حتى لا تكون بؤرًا لتخريج الفاسدين والناقمين على المجتمع والإنسانية .

ويقول الحكيم إن القليل من العلم يورث الإلحاد ، بينما الكثير منه يؤدى إلى الإيمان . وهذا ، فى رأيه ، هو سبب شيوع الإلحاد بين علماء القرن

---

(١) ص ٥ ـ ٦ من « مقدمة صاحب المختار » .

التاسع عشر « يوم كان العلم الوليد في بداياته المغرورة » . ويقول بحقٍّ أيضًا إن المقصود بالعلماء في قوله عز وجل : « إنما يخشى اللهَ من عباده العلماءُ » ليس علماء الدين وحدهم بل العلماء جميعًا من شتى التخصصات ، ومنهم علماء الطبيعة[١] . ولكنه لا يحالفه الصواب حين يقول عن علماء الدين إنهم «مؤمنون بطبعهم لأن مجالهم هو الإيمان بالقلب والوجدان ، وهو ليس مما يحتاج إلى تدليل »[٢] . ذلك أن علماء الدين هم بشر من البشر ، ولهم عقول تتطلب الدليل كسائر البشر ، وهم حينما يتحدثون عن وجود الله ووحدانيته وصدق الرسول عليه السلام وعن اليوم الآخر وأنه حق لا ريب فيه فإنما يخاطبون العقول ويقدمون على صحة ما يقولونه البراهين . أم ترى نسي المرحوم الحكيم أن علم الكلام ، وهو العلم الديني القائم على المنطق والأدلة العقلية ، إنما هو ثمرة من ثمارهم ؟

ويقع تفسير القرطبي في طبعته الثالثة في عشرة مجلدات كما قلنا . وهو يحتوي على ذكر أسباب نزول الآيات والسُّوَر ، وعلى القراءات والإعراب والمباحث اللغوية والأشعار ، والمناقشات الكلامية والمسائل التاريخية ، وقبل ذلك كله الأحكام الفقهية ، التي يتوسع المؤلف رحمه الله فيها توسُّعًا كبيرًا ، إذ كان ذلك هو هدفه الأول من وضع هذا التفسير العظيم القيِّم كما هو واضح من تسميته بـ « الجامع لأحكام القرآن » ، فهو من كُتُب التفسير الفقهي بل يأتي على رأسها من حيث البسط والتوسُّع ، إذ يقع كما أشرنا في عشرة مجلدات (كل مجلد يضم جزأين معًا) ، على حين تقع التفاسير المعروفة التي

(١) ص ٩ من المقدمة المذكورة .

(٢) نفس الموضع .

من هذا النوع[١] فى مجلد صغير أو فى مجلدين أو ثلاثة على أكثر تقدير ، فضلاً عن أنها لا تعرض إلا للآيات التى تضم أحكامًا فقهية ، بخلاف القرطبى، الذى لم يترك أية آية إلاَّ وفسَّرها مع اختصاصه آيات الأحكام بالاهتمام الزائد والانبساط فى البحث والتحليل وعرض آراء الفقهاء المختلفة والموازنة بينها مع التعقيب برأيه هو فى كثير من الأحيان[٢] .

أما توفيق الحكيم فقد اختار من هذا التفسير ما ملأ مجلداً واحداً يقع فيما يزيد قليلاً عن تسعمائة صفحة . وقد وضع فى ذهنه أن يكون عمله فى الاختيار شبيها بما صنعه الرازى صاحب « مختار الصَّحاح » مع معجم «الصحاح» للجوهرى ، إذ اختار منه ما رأى أنه لابد لكل عالم فقيه أو حافظ أو محدّث أو أديب من معرفته وحفظه لكثرة استعماله وجريانه على الألسن ، واجتنب عويص اللغة وغريبها طلبًا للاختصار وتسهيلاً للحفظ[٣] . ومن هنا

(١) من هذه الكتب تفسير الجصاص (الحنفى) ، وتفسير الكيا الهراسى (الشافعى) ، وتفسير ابن عربى (المالكى) . وقد سمّى كل مؤلف من هؤلاء تفسيره بـ « أحكام القرآن » . ومن هذا النوع من التفاسير أيضاً « كنز العرفان فى فقه القرآن » لمقداد السيورى (الشيعى الإمامى) ، و « الثمرات اليانعة والأحكام القاطعة » ليوسف الثلائى (الزيدى) .

(٢) يمكن الرجوع فى التعريف بتفسير القرطبى إلى ما كتبه القرطبى نفسه فى مستهل كتابه ، وإلى مقدمة الطبعة الثانية من هذا التفسير ، التى كتبها أحمد عبد العليم البردونى ، وكذلك د. محمد حسين الذهبى / التفسير والمفسرون / ١٢٣ - ١٣٠ ، و د. محمد محمد أبو شهبة / الإسرائيليات والموضوعات فى كتب التفسير / مكتبة السنة / ط ٤ / ١٤٠٨هـ / ١٣٦ - ١٣٧ ، وأبو اليقظان عطية الجبورى / دراسات فى التفسير ورجاله / دار الندوة الجديدة / ط ٣ / ١٠٩ - ١١١ . وهناك رسالة علمية كاملة عن القرطبى وكتابه للدكتور القصبى محمود زلط ، وعنوانها «القرطبى ومنهجه فى التفسير» ، وقد نشرتها دار القلم بالكويت فى ١٤٠١هـ - ١٩٨١م.

(٣) انظر مقدمة الرازى لـ « مختار الصحاح » ، والصفحةَ الأولى من الكلمة التى صدَّر بها توفيق الحكيم مختاره من تفسير القرطبى بعنوان « هذا الكتاب » .

سمّى الحكيم كتابه « مختار تفسير القرطبي » مثلما سمّى الرازى معجمه « مختار الصحاح » .

ولكن النظرة المتفحصة لكلا العملين ترى بينهما عدة فروق : فالرازى لم يترك من مواد اللغة وألفاظها إلا عويصها الذى قلّما تدعو إليه الحاجة . كما أنه نفى عن معجمه الأشعار التى استشهد بها الجوهرى ، إذ كان المهم عنده هو شرح معنى الألفاظ فقط ، أما الاستشهاد عليها فذلك أمر إضافى يمكن مستخدمَ المعجم الاستغناءُ عنه . كذلك فإنه قد أوجز الكلام فى كل مادة أخذها عن الجوهرى ولم ينقل ما قاله بنصّه . ثم إنه قد أضاف إلى ما اقتبسه عن الجوهرى فوائد من كتب أخرى يفتقر إليها كتاب ذلك العالم منبهًا إلى هذه الإضافات بتصديرها بكلمة « قلتُ » . وفضلاً عن هذا فقد اهتم بحصر أوزان الأفعال الثلاثية والتنبيه إليها وتدارك ما فات الجوهرى منها ، ونصّ على ضبط حركاتها أو ردّها إلى أحد الموازين العشرين التى بيّنها متى وجد لذلك سندًا من كتب اللغة الموثوق بها . ليس ذلك فحسب ، بل ضم « مختار الصحاح » أيضًا بعض القواعد النحوية والصرفية(١) .

أمّا فى « مختار تفسير القرطبي » فقد ذكر توفيق الحكيم أنه لم يُثْبِت إلا ما رأى أنه لا بد لكل متدين وقارئٍ للقرآن من معرفته وحفظه لكثرة استعماله وجريانه على الألسن(٢) . وهو مقياس فضفاض ليس فيه إحكام مقياس الرازى ، إذ من السهل معرفة عويص اللغة ومهجورها ، أمّا القرآن فمن ذا الذى يستطيع

---

(١) ممّن قارن بين المعجمين المذكورين د. حسين نصار (المعجم العربى ـ نشأته وتطوره / دار مصر للطباعة / ط٢ / ١٩٦٨م / ٢ / ٥٠٤ ـ ٥٠٦) ، ود. عبد السميع محمد أحمد (المعاجم العربية ـ دراسة تحليلية / دار الفكر العربى / الكتاب الأول / ٩٤ ـ ٩٩).

(٢) ص ١ من التصدير المعنوَن بـ « هذا الكتاب » .

أن يقول إن هذه الآيات منه أو تلك السورة مما لا يستعمله المسلم أو لا يجرى على لسانه ؟ لقد حذف الحكيم مثلاً من « مختاره » تفسير سورة « الفاتحة »، وهى التى لا يستغنى مسلم أو مسلمة مهما كانت سنُّهما عن حفظها . ويكفى أن كُلّ مصلٍّ يرددها سبع عشرة مرة على الأقل فى اليوم الواحد ، وهو عدد ركعات الصلوات المفروضة فقط . وهناك سور أخرى غير الفاتحة لم يختر الحكيم أى شىء من تفسيرها مثل « يونس وإبراهيم والكهف ومريم والعنكبوت والزمر والزخرف ومحمد والذاريات والطُّور والنجم » ، وغيرها كثير . وبالنسبة للسور التى اختار نصوصاً من تفسيرها نجد أنه قد حذف مثلاً من سورة «البقرة» تفسير آيات القِبْلة وآيات المحيض وآيات الطلاق وآيات الرضاع وآيات النفقة . كما حذف من سورة « النساء » تفسير الآيات الخاصة بالوصاية على الأيتام وآيات المحارم . ومن « المائدة » حَذَف تفسير الآيات المتعلقة بأحكام الصيد فى الحجّ وآيات الوصية عند الموت . وكذلك حذف من سورة « النور » تفسير آيات الاستئذان . وقد رأينا كيف لم يورد شيئًا من تفسير سورة « محمد » رغم ما فيها من آيات عن القتال والأَسْر وأحكامه . وأيضاً لم يَخْتَر شيئًا من تفسير سورة « الممتحنة » مع أن فيها عدداً من الأحكام الهامة الخاصة بالأحوال الشخصية والعلاقات الاجتماعية بين المسلمين والمشركين . ومِثْلَ ذلك قُلْ فى سورة « الطلاق » ، التى تحتوى على عدة أحكام شديدة الأهمية فى الطلاق والعدّة والنفقة . وهذه مجرد أمثلة ، وهناك غيرها ، فما القول فى ذلك ؟ أليس ذلك مما يهمّ المسلم ؟ فلماذا حذفه الحكيم ؟

على أن هذا خاص فقط بالآيات التى تتضمن أحكامًا فقهية ، وإلاَّ فهناك الآيات التى تتحدث عن الأمم السابقة ومصائرها ، ولم يورد الحكيم فى تفسير

أى منها شيئًا . ويصدق هذا أيضًا على النصوص التى تتحدث عن الجنة ونعيمها والنار وعذابها ، ولذلك نرى الحذف كثيراً جداً فى تفسير قصار السُّور حيث يكثر الحديث عن ملذات الفردوس وآلام الجحيم . أما الآيات التى تتناول الكلام عن مكارم الأخلاق فما ساقه الحكيم من تفسيرها هو من القلة بمكان .

وثمة ملاحظة أخرى تتعلق بما أثبته الحكيم فى كتابه من تفسير القرطبى وما حذفه ، وهى أنه لا يوازن دائمًا بين طول السورة والنصوص التى يختارها من تفسيرها : فمثلاً لم يورد من تفسير سورة « الأنعام » أكثر من أربع صفحات ونصف برغم أنها من طوال السُّوَر ، بخلاف « الأنفال » ، التى تنقص عنها كثيراً (إذ هى أقل من نصفها) ، ومع هذا ساق من تفسيرها ما ملأ أربع عشرة صفحة . وهذا مثال واحد ليس إلاَّ .

إن عمل الحكيم يشبه من الناحية الشكلية إلى حدٍّ ما ما جمعه د. محمد السيد الجليند مما فسّره ابن تيمية فى كتبه المختلفة من القرآن الكريم وأصدره فى كتاب سمّاه « دقائق التفسير الجامع لتفسير الإمام ابن تيمية » . إلاَّ أن ابن تيمية لم يأخذ على عاتقه تفسير القرآن تفسيراً منظماً ولا هو أراد تفسير ما فسّره منه مرتبا حسب السُّوَر أو حتى حسب تاريخ النزول ، وإنما كان يفسر بعض النصوص فى مؤلفاته المختلفة حسبما تدعو إليه الحاجة ، وإن كان قد كتب تفسيراً مستقلاً لبعض السور كاملة ، وهى « الفاتحة والنور والصَّمَد والمعوّذتان »[1] .

والحكيم حين ينقل شيئًا من تفسير القرطبى فإنه ينقله كما هو ، فلا

---

(١) انظر مقدمة د. الجلنيد للتفسير المذكور / دار الأنصار / ١٣٩٨هـ - ١٩٧٨م / ١ / ٦ - ٧ .

اختصار ولا حذف حتى لسلاسل الإسناد ، بل يُبْقِى كل شيء على حاله كما هو عند القرطبى . ومن ثم فكثيراً ما يجد القارئ نفسَه تائها وسط غابةٍ متلبّدة من الآراء المختلفة والتفاصيل المشتبكة التى لا بُد أن تصيبه بالدوار . ولو رجع القارئ إلى ما قيل فى الربا والاختلافات الدائرة حول بعض صوره(١) ، وكذلك إلى ما كُتِب عن الفرق الإسلامية المختلفة (٢) والآراء المتضاربة حول جريمة القذف(٣) ، فلسوف يجد مصداق ما نقول . أما مختصرات التفاسير التى تشبه عمل الرازى فى معجمه المذكور فيمكن التمثيل لها بكتابَىْ « مختصر تفسير ابن كثير» لمحمد على الصابونى ، الذى جاء فى ثلاثة مجلدات من أصل أربعة كبار ، و « مختصر تفسير الطبرى » للصابونى ود. صالح أحمد رضا، وهو فى مجلدين من أصل خمسة عشر مجلداً : فالأول يحذف سلاسل الإسناد مكتفياً بذكر آخر راوٍ فى السلسلة ، ولكنه لا يحذف تفسير أية آية أو سورة، وإن كان ينتقي من ذلك التفسير أشياء وينفى أشياء . وبالنسبة للشواهد الشعرية نراه يُبْقِى على بعضها ويترك بعضها الآخر . أما المختصر الثانى فإن صاحبيه يكتفيان بما يقوله الطبرى نفسه فى تفسير الآية ولا يوردان شيئاً من الآراء المختلفة التى قيلت فيها مما يمهّد الطبرى له عادة بقوله : « وبنحو الذى قلنا فى ذلك قال أهل التأويل . ذِكْرُ من قال ذلك : ... » . أمّا إذا لم يكن للطبرى فى تفسير الآية كلام واقتصر دوره على تلخيص ما وصل إليه من التفاسير المختلفة فإن المؤلفَيْن يقومان فى هذه الحالة بنقل هذا التلخيص . كما أنهما قد استغنيا عن شواهد

---

(١) ص ٢٠٤ وما بعدها .

(٢) ص ٢٤٨ ـ ٢٥١ .

(٣) ص ٥٧٠ وما بعدها .

الشعر والمباحث اللغوية ، وكذلك عن الكلام فى أسباب النزول إلا ما أثبتناه فى بعض الهوامش القليلة الموجزة .

والملاحظ أن ما اختاره الحكيم من تفسير القرطبى لم يُطْبَعْ من جديد ، بل الذى حدث هو أن النصوص التى انتقاها قد صُوِّرت كما هى من الطبعة الثانية من كتاب القرطبى الأصلى . وقد يكون النصّ المختار صفحات عدة ، وربما لم يَزِدْ على صفحة أو صفحتين . وكثيراً ما كان تصوير النصّ المنتقَى يستلزم المَنْتَجَة[1] ، إذ قد يحدث أن يبدأ ذلك النص من وسط السطر فيرحَّل الباقى من السطر إلى اليمين مشكلاً بداية فقرة مما يستدعى تصعيد جزء من السطر التالى لسدّ الفراغ الذى سبّبه ترحيل كلمات السطر الأول إلى اليمين ، وتصعيد جزء من السطر الثالث إلى السطر الثانى ... وهكذا . ثم إن مخرجى الكتاب كانوا يعملون كل ما فى وسعهم كى تتطابق بدايات الصفحات ونهاياتها فى « مختار تفسير القرطبى » مع بدايات الصفحات ونهاياتها من التفسير الأصلى بقدر الإمكان حتى لا يظلوا دائمًا رازحين تحت عبء المنتجة ، فكانوا يوسعون المسافات بين سطور أول صفحة أو صفحتين أو ثلاث من النصوص الطويلة المراد تصويرها أو يضيّقونها (حسب الظروف) كى تتم عملية التناظر بين الصفحات فى الكتابين بسرعة ولا يكلّفهم الأمر فى باقى النص أكثر من مجرد تصوير الصفحات كما هى . بل إنه فى أكثر من موضع قد استلزم الأمر كتابة كلمة أو أكثر بخطّ اليد كما فى نهاية السطر الأخير من الصفحة الثانية والستين وبداية السطر الأول من الصفحة التى تليها ، حيث حُذِف من وسط النص بعض

(١) أى القيام بالمونتاج .

الألفاظ ، ولم يكن ممكنا أن يتم لصق الكلام السابق بالكلام اللاحق دون هذه الإضافة . ومع ذلك ففى بعض الحالات نُسِيَتْ عملية اللصق هذه فظهر النص المختار مختلا . ويمكن العثور على مثال لهذا فى النص المنقول من تفسير قوله تعالى : « يا أيها الذين آمنوا ، خذوا حِذْرَكم فانفروا ثُبَاتٍ أو انفروا جميعا »[١] ، فقد أورد القرطبى فيه خمس مسائل ، لكن الحكيم إكتفى باختيار المسألتين الأُولَيَيْنِ فحسب ، ومن ثم حَذَفَ قولَ القرطبى بعد الآية السابقة : « فيه خمس مسائل » ، وحَذَف من بداية المسألة الأولى كلمة «الأولى» ومن بداية المسألة الثانية كلمةَ « الثانية » . وتصادف أن انتهت المسألة الأولى بعبارة : « والحذر لا يدفع القدر . وهى: » ثم تلتها فى بداية المسألة الثانية كلمةُ « الثانية » (التى حذفها الحكيم كما قلنا) . وعبارة « والحذر لا يدفع القدر . وهى : » (أى «وهى المسألة الثانية») إشارة إلى أن هذا هو المبحث الذى ستتناوله المسألة الثانية. ونرى فى بداية المسألة الثانية قوله : « خلافًا للقدرية فى قولهم : إن الخير يدفع ويمنع من مكائد الأعداء ... إلخ »[٢]، فجاء الانتقال من المسألة الأولى إلى الثانية ، كما ترى ، مختلاً ، إذ أين خبر « وهى » ؟ ولو أن مخرجى «المختار» حذفوا مع كلمة « وهى : » عبارة « خلافا للقدرية فى قولهم : إن » وجعلوا مكان هذا كله العبارة التالية : « وهذا خلاف ما يقوله القدرية من أن » لانسجم الكلام بعضه مع بعض . وفى مثل هذه الحالة التى نحن بصددها تأتى مسافة البياض الموجود فى أوائل السطور التى تبدأ بها الفقرات أطول من

---

(١) النساء / ٧١

(٢) قارن بين ص ٢٧٣ ـ ٢٧٤ من الجزء الخامس من الأصل وص ٣١١ من « مختار تفسير القرطبى » .

المعتاد لأن عبارة « المسألة « الأولى » أو « الخامسة » أو « السابعة » أو «العاشرة» مثلاً التى كانت فى أول الفقرة قد حُذِفَتْ ، وآثر مخرجو الكتاب إبقاء الوضع بعد ذلك على ما هو عليه بدلاً من عملية الترحيل والتصعيد المزعجة التى تكلمت عليها قبل قليل .

وقد نَسِىَ الحكيم أن يحذف فى كثير من الأحيان عبارات القرطبى التى تشير إلى أن هذا الموضوع أو ذاك قد سبق تناوله فى الموضع الفلانى الذى لا وجود له فى « مختار تفسير القرطبى » لأن الحكيم لم ينقله فى مختصره . وبالنسبة لهوامش الكتاب الأصلى فقد حُذِف بعضها من « مختار » الحكيم لعدم الحاجة إليه وأُبْقِىَ على بعضه الآخر . كذلك قد يُحْذَف من الهامش الواحد الجزءُ الذى لا حاجة إليه فى « المختار » ويُبْقَى على باقيه . وهذه الهوامش هى من صنع لجنة محققى الكتاب الأصلى . وسوف أعود لهذه النقطة فيما بعد .

وقد حرص الحكيم على وضع عناوين لمختاراته على النحو التالى : «فى الخلافة والإمامة والحكم» ، « فى الإذن بقتال المعتدين » ، «فى الحذر والقدر» ، « فى قتل البنات » ، « فى الصَّدَقَة » ، « فى الحدوث والمحدَث » ، « فى ضحك النبى » ، « فى مشيئة الهداية » ، « فى الزعم بأن القرآن سحر » ، « فى نعيم الشبع بعد الجوع » ، ثم تلى العنوانَ الآيةُ أو الآياتُ التى تتناول هذا الموضوع متبوعةً بتفسيرها أو بما رأى الحكيم نقله من تفسيرها . ومع ذلك ففى أول سورة « المؤمنون » مثلاً نجد الآيات تأتى أولا ، والعنوان بعد ذلك[1] . كما أنه تحت عنوان « فى نصيب الدنيا

(١) ص ٥١١ .

والآخرة »[1] لم يذكر الآية التى تتناول هذا الموضوع بل نقل تفسيرها مباشرة. أما فى أول نص اختاره من تفسير سورة « الإسراء » فقد حدث العكس ، إذ ساقه دون أن يُعَنْوِن له بشىء[2].

وفى غير قليل من الحالات نلحظ غموضاً فى العنوان أو افتقاراً إلى الدقة ، ومن ذلك عنوان « فى الإثم والنفع »[3] ، فهو عنوان عام ، إذ الآيات التى تحته هى فى إثم الخمر والميسر ومنافعهما وليست فى الإثم والنفع بوجه عام . ومثله عنوان « فى النوم قبل المعركة »[4]، إذ موضوع آياته هو نعمة النوم والمطر اللذين أنزلهما الله على المسلمين قبل غزوة بدر تحديدا . وكذلك عنوان «فى تخيير زوجات النبى»[5]، الذى كان ينبغى أن يحدَّد بالنص على موضوع التخيير . ولو قيل : « فى تخيير زوجات النبى بين البقاء معه على خشونة العيش أو الطلاق منه والاستمتاع بزينة الحياة الدنيا بعيداً عنه » لكان أوفى بالقصد .

أما عنوان « فى خشوع الصلاة »[6]، وهو العنوان الذى تأتى بعده الآيات الإحدى عشرة الأولى من سورة « المؤمنون » ، تلك الآيات التى تتحدث عن فَلاَح المؤمنين الخاشعين فى الصلاة والمعرضين عن اللغو والمؤدّين للزكاة والحافظين لفروجهم والراعين لأماناتهم وعهودهم والمحافظين على صلواتهم ، ووراثتهم من أجل ذلك للفردوس وخلودهم فيه ، فمن الواضح أنه لا يدل إلا

(١) ص ٦١٩ .
(٢) ص ٤٩٣ .
(٣) ص ١٦٤ .
(٤) ص ٣٨١ .
(٥) ص ٦٤٨ .
(٦) ص ٥٥١ .

على جزئية صغيرة وفرعية من هذا الموضوع الكبير .

ويعانى عنوان « فى كلمات الله العلم وحقائق الأشياء » من غموض شديد. ذلك أنه عنوان لقوله تعالى : « ولو أن ما فى الأرض من شجرةٍ أقلامٌ والبحر يَمُدُّه من بعده سبعة أبحر ما نَفِدَتْ كلمات الله . إن الله عزيز حكيم * ما خلْقُكم ولا بَعْثُكم إلا كنفسٍ واحدة . إن الله سميع بصير »[1] وتفسيره . وهو (كما ترى) غير واضح الدلالة على المراد ، كما أن الآية الأخيرة[2] لا يمكن أن تدخل تحت هذا العنوان بحال .

على أن الأمر أشد من ذلك مع عنوان « فى الأراذل »[3] ، الذى يشير إلى احتقار قوم هودٍ للمؤمنين به ونبزهم إياهم بـ « أراذلنا » ، إذ إن اختيار العنوان على هذا النحو يوهم أنّ رأى الحكيم فى أتباع هود هو نفسه رأى الكفار المتكبرين .

كذلك يلاحظ فى بعض الحالات أن الحكيم يقسم عدداً من الآيات المتتالية قسمين جاعلا لكل قسم وتفسيره عنواناً خاصًا رغم أنهما يعالجان موضوعًا واحداً . مثال ذلك الآيات الثلاث من آخر سورة « النحل » ، وهى جميعًا فى التخيير بين الثأر لشهداء أُحُد أو الصبر والعفو ، فقد جعل كاتبنا ، رحمه الله ، الآية الأولى وتفسيرها قسمًا وحده عنوانه : « فى الثأر والصبر » ، وجعل الآيتين الأخريين قسماً آخر مستقلاً عنوانه « فى الصبر والعفو »[4] .

---

(١) لقمان / ٢٧ ـ ٢٨ .

(٢) ص ٦٢٦ .

(٣) ص ٤٣٧ .

(٤) ص ٤٩١ ، ٤٩٣ .

ويمتلئ « مختار تفسير القرطبي » بالهوامش كما أشرنا قبلا ، وهذه الهوامش ليست للقرطبي بل من صنع اللجنة التي قامت على تصحيح الكتاب الأصلي وضبطه ، وهم الأساتذة : أحمد عبد العليم البردوني وإبراهيم إطفيش وبشندي خلف الله ومحمد محمد حسنين ومصطفى السقا . وفي هذه الهوامش شرحٌ لبعض الألفاظ الغريبة أو تعليقٌ سريع على بعض القضايا أو ملاحظاتٌ خاصة بتحقيق الكتاب . وقد كان ينبغي على الحكيم أن ينصَّ على أن هذه الهوامش هي من صنع الأشخاص المذكورين حتى لا يُظَن أنه هو الذي كتبها .

ورغم وجود هذه الهوامش النافعة فلا يزال « مختار » الحكيم بحاجة ماسّة إلى هوامش أخرى كثيرة لشرح الألفاظ والعبارات التي تستغلق على القارئ العصري العاديّ أو يصعب فهمها عليه ، أو للتعليق على بعض الخرافات التي كان يحسبها القدماء حقائق قاطعة ، أو للتنبيه على ما تدسس إلى هذا التفسير الجليل من إسرائيليات[1] رغم حرص صاحبه على أن ينقيه منها ، أو لمناقشة بعض الآراء الفقهية واللغوية التي تحتاج إلى المزيد من البحث والتمحيص ، أو لتصحيح ما في الكتاب من معلومات علمية خاطئة ، أو لتوضيح رأي الإسلام في المفاهيم البالية التي كانت تعشش في رؤوس بعض السلف ... إلخ .

ومن ذلك مثلاً كلمة « الزَّمْنَى »[2] ، التي كان يجب أن يُشْرَح معناها في

(١) في مقدمة الطبعة الثانية من تفسير القرطبي ، التي كتبها أحمد عبد العليم البردوني ، إشارة إلى عدد من الروايات ذات الطابع الإسرائيلي في ذلك التفسير .
(٢) أي المرضى مرضاً مزمناً / ص ١٥٢ .

الهامش . ومثلها « الأزلام »[١] و« التوقيف »[٢] و« الانتشار »[٣].

ومن الأشياء التى كانت تحتاج إلى أن يُسْتَفْتَى فيها العلماء من مختلف التخصصات لمعرفة مدى صحتها أو بطلانها ما أورده القرطبى من رواية سفيان عن عمار الذهبى من « أن ساحرا كان عند الوليد بن عقبة ... يدخل فى است الحمار ويخرج من فيه » ، وبخاصة أنها تقول إن جندب بن كعب الأزدى قد قتل الساحر[٤]، إذ ليس فى صنيع ذلك الساحر (بفرض صحته) ما يستوجب قتله ، فإنه لم يضر أحداً ولا أتى عملاً من أعمال الكفر ، بل كل ما فى الأمر أنه قام بحركة بهلوانية تدل على اقتدار باهر تحقق المتعة والإثارة عند المشاهدين. ونحن الآن نذهب إلى السيرك وندفع فلوساً كثيرة للترويح عن أنفسنا بمشاهدة الحاوى وهو يخرج من قبعته التى تبدو لنا خالية حماما وأرانب أو يمد يده الفارغة فى الهواء ويعيدها وفيها منديل أو بالونة مثلاً ، ولا نفكر فى قتله بل نصفق له إعجاباً بمهارته التى نعرف أن وراءها تدريباً طويلاً مضنياً . لكن هل فى مستطاع السحرة حقا أن يدخلوا فى دبر الحمار ويخرجوا من فمه أو على الأقل يخيّلوا لنا ذلك ؟ كان ينبغى الاستفسار من أهل الذكر عن هذا ، وإن كنت أنا لا أعتقد فى شىء منه بتاتا .

---

(١) الأزلام هى السهام التى كان الجاهليون يحاولون عن طريقها اتخاذ قرار فى ما يريدون الإقدام عليه من الأمور الهامة / ص ١٦٦ .

(٢) وهو الأمر الذى ينبغى على المسلم الالتزام به كما نزل من السماء ، على عكس « الرأى » ، وهو ما كان مجاله التفكير البشرى لأنه لم ينزل فيه شىء من الوحى الإلهى / ص ٢٠١ .

(٣) ومعناه انتصاب الذَّكَر / ص ٤٨٢ ـ ٤٨٣ .

(٤) ص ٧٥ . وقد جاء فى هذه الرواية أن ذلك الساحر أيضا كان يمشى على الحبل . وقد أصبح المشى على الحبل الآن « نمرة » معتادة فى برامج السيرك . ولذلك حذفت هذه الإشارة ، إذ ليس فى الأمر أى شىء خارق يلحقه بالسحر على ما كان يفهمه القدماء ، بل هو مجرد تدريب شاق ومتكرر على هذا العمل .

كذلك أشار القرطبى إلى ما يسمّى الآن بـ « الرّبْط » ، واستعمل فى وصفه الفعلين « عَقَد » و « حَبَس »[١] . وكان يمكن الحكيم أن يسأل فى ذلك الأمر النفسانيين وعلماء الاجتماع والأنثروبولوچيا والأطباء ليستطلع رأيهم فى هذا الأمر وهل هو حقيقة كما تعتقد الأغلبية منّا أم هل هو ، كما يؤكد القليلون ، مجرد وهم يتسلط على بعض النفوس الضعيفة يستغله شياطين الإنس الذين يوحون إلى هؤلاء الضعفاء أنهم هم الذين أحدثوا فيهم ذلك بمعاونة الجن[٢] . إن ابن بطال يقدم لفكّ هذا « العَمَل » وصْفَةً ذكر أنه قرأها فى كتاب وهب بن منبّه ، وهى « أن يأخذ المربوط سبع ورقات من سِدْر أخضر فيدقه بين حجرين ، ثم يضربه بالماء ويقرأ عليه آية الكرسى ، ثم يحسو منه ثلاث حسوات يغتسل به ، فإنه يذهب عنه كل ما به إن شاء الله تعالى » [٣] . إن الإنسان ليتساءل : من أين أتى ابن منبه بهذا العلاج ؟ ولماذا السّدر الأخضر بالذات ؟ وما الحكمة من دقه بين حجرين ؟ ولم كانت الحسوات ثلاثًا لا أقل ولا أكثر ؟ وما معنى الاغتسال به بعد الاحتساء منه ؟ وإذا كان « المربوط » كافراً لا يدين بالإسلام ولا يعرف القرآن فماذا يقرأ مع هذه الوصفة يا تُرَى ؟ وعلى ذِكْر الكفّار فلست أظن أن الجاهليين كانوا يعرفون مسألة الربط هذه، وكذلك لا أظن أننى قرأت فيما خلّفوه لنا من أدبٍ إشارة إلى تلك المسألة . وبالمثل لا أذكر أننى قابلت شيئاً من ذلك فى الآداب الأوربية المختلفة ، وبخاصة

(١) ص ٧٧ ـ ٧٨ .

(٢) إننى أميل إلى هذا الرأى الأخير . ولقد تحديت عدداً من الذين يؤمنون بذلك أو يزعمون أنهم يقدرون على فعله ، لكننى لم أجد عندهم إلا المراوغة أو التظاهر بأنهم لا يحبون أن يؤذونى .

(٣) ص ٧٧ ـ ٧٨ .

فى الأدب القصصى الذى لا يكاد يترك شيئا فى المجتمعات التى يصفها إلا ويرسمه . فما السر يا ترى ؟ إننى أهيب بكل قوة بعلماء النفس والأطباء والصيادلة ومن إليهم أن يدرسوا هذه القضية بالاهتمام الواجب ويحاولوا أن يجيبونا على الأسئلة التى طرحتها هنا . إن هذه مسؤولية علمية وإنسانية ودينية ينبغى أن ينهضوا بها لإخراج الناس من هذه البلبلة إلى سعة الصحة الفكرية النفسية .

كذلك فإننا نسأل : ما فائدة ذكر نسب لقمان إذا كانت الاختلافات فيه متباعدة على ذلك النحو الذى وردت به فى تفسير القرطبى[1] ، وبخاصة أنه لم يصحّ فيه تاريخ أو يَرِدْ فيه قرآن أو حديث صحيح ؟ وما فائدته على وجه أخص بالنسبة للمسلم المعاصر الذى يُراد تربيته على النزعة العلمية ، تلك النزعة التى يعلى من شأنها توفيق الحكيم ويرى أنها ستقود الناس مرة أخرى إلى الله بحيث يكون القرن القادم هو « قرن الدين » كما قال ؟[2]

ومن الخرافات والإسرائيليات أيضاً فى تفسير القرطبى قولُ عدد من الروايات إنّ « ن » التى ورد ذكرها فى أول سورة « القلم » هى الحوت الذى يحمل الأرض على ظهره ، وإن اسمه عند بعضهم « البهموت » ، وعند آخرين «ليوثا» ، وعند فريق ثالث « لوثوثا » ، وعند غيرهم « بلهموثا » ، وزعْم كعب الأحبار أن « إبليس تغلغل إلى الحوت الذى على ظهره الأرض فوسوس فى قلبه قال : أتدرى ما على ظهرك يا لوثوثا من الدواب والشجر والأرضين وغيرها ؟ لو لفظتهم ألقيتهم عن ظهرك أجمع ! فهمّ ليوثا أن يفعل ذلك ، فبعث الله إليه دابة فدخلت منخره ووصلت إلى دماغه ، فضجّ الحوت إلى الله عز وجل منها

(١) ص ٦٢١ .

(٢) انظر ص ٨ ــ ٩ من « مقدمة صاحب المختار » .

فأذن الله لها فخرجت . قال كعب : فوالله إنه لينظر إليها وتنظر إليه إن همّ بشيء من ذلك عادت كما كانت »[1] . ولا بد أن نقف عند عبارة كعب الأخير هذه لنبدى عجبنا من تلك الجرأة على القسم بالله على أمرٍ لم يرد ، ولا يمكن أن يرد ، فيه وحيٌ ولا يستطيع كعب أو غيره أن يقدم أى دليل مهما كان تافها على صحته لأنه ببساطة ليس أكثر من خرافة !

هذا ، وفى « مختار » الحكيم عدد من المعلومات العلمية الخاطئة من المحتمل جدا أن يصدّقها القارئ العادىّ الذى وضعه الحكيم نُصْبَ عينيه وهو يخرج مجلّده هذا ، ومن هذه المعلومات تقرير القرطبى « أن الكعبة وسط الأرض » . وهو يلقى هذا الكلام كأنه قضية مفروغ منها ، إذ يقول على لسان رب العزة فى تفسير قوله تعالى من سورة « البقرة » : « وكذلك جعلناكم أمةً وسطا » : « وكما أن الكعبة وسط الأرض كذلك جعلناكم أمة وسطا »[2] . والحقيقة أنه لا يوجد مكان على سطح الأرض يمكن أن يقال إنه يقع فى وسطها لأن الأرض كرة ، فوسَطُها إذن لا يكون إلا فى داخلها . ولو كانت دائرة أو مستطيلا أو مربعًا مثلاً لصحّ فى هذه الحالة أن تحتل إحدى البنايات وسطها[3] ، أمّا وأنها كُرةٌ فمركزها لا يمكن أن يقع على سطحها بل فى بطنها . لقد أخطأ القرطبى مرتين : مرة حين قال إن الكعبة تقع وسط الأرض ، وهذا خطأ جغرافى . ومرة حين أجرى هذا القول على لسان الله سبحانه ، وهى

---

(١) ص ٨٤٨ ـ ٨٤٩ .

(٢) ص ٨٥ ـ ٨٦ .

(٣) بل إن مكة ، حيث توجد الكعبة ، ليست على خط الاستواء ، الذى يقسم الكرة الأرضية بالعرض نصفين متساويين ، بل تقع بين خطى عرض ٢١ و ٢٢ شمال ذلك الخط .

الطامة الكبرى ، إذ إنه بهذه الطريقة يكون قد أسند الخطأ إلى الله ، تعالى عز وجل عن ذلك !

وهذا الخطأ راجع إلى أن القرطبى ، رحمه الله ، كان يعتقد أن الأرض مسطّحة لا مكوّرة ، فهو يقول فى تفسير قوله تعالى : ﴿وهو الذى مدّ الأرض﴾[١] إن « هذه الآية ردّ على من زعم أن الأرض كالكرة ... والذى عليه المسلمون وأهل الكتاب القولُ بوقوف الأرض وسكونها ومَدّها »[٢] . والحقيقة أن المسلمين منذ عصر المأمون [٣] على الأقل ، أى منذ أوائل القرن الثالث الهجرى ، يؤمنون بكروية الأرض ، فقد أمر ذلك الخليفةُ عددا من المهندسين المسلمين بأن يقيسوا مسافة درجة من درجات خطوط الطول على الكرة الأرضية. وكان إخوان الصفا (فى القرن الرابع الهجرى) يقولون أيضًا بأن الأرض كرة ، وهو ما كان يقوله كذلك السِّجْزى (ت ٤١٥هـ تقريبًا) وابن طفيل (ت ٥١٨هـ) وياقوت الحموى (ت ٦٢٦ هـ) وغيرهم من علماء المسلمين الذين سبقوا القرطبى أو عاصروه[٤] ، فما معنى دعواه إذن بأن علماء المسلمين يقولون بتسطيح الأرض لا بكرويّتها ؟ ولقد عاصر أبو حيان القرطبىَّ

---

(١) الرعد / ٣ .

(٢) ص ٤٤٣ .

(٣) توفّى فى ٢١٨ هـ .

(٤) انظر خير الدين التونسى / مقدمة كتاب « أقوم المسالك فى معرفة الممالك » / تحقيق د. معن زيادة / دار الطليعة / بيروت / ١٩٧٨م / ١٣٦ ، و د. عمر فروخ / تاريخ العلوم عند العرب / دار العلم للملايين / بيروت / ١٣٩٠هـ - ١٩٧٠م / ١٦١ ، ١٦٧ ، ١٧٠ ، ١٧٢ ، ١٧٧ ، ١٩٥ ، ٢٠٢ ، ٢٠٧ . ويجد القارئ رأى ياقوت الحموى (وكان معاصرا للقرطبى) فى الباب الأول من الأبواب الخمسة التى مهّد بها لمعجمه ، وعنوانه : =

لفترة من الزمن ، وله كما للقرطبى كتاب فى تفسير القرآن ، فوق أنه مثْلَه أندلسى ، أى ينتمى لنفس البيئة ، ومع ذلك فإننا نقرأ عنده فى تفسير الآية ذاتها ما نصه : « قال أبو عبد الله الداراني : ثبت بالدليل أن الأرض كرة ، ولا ينافى ذلك قوله : « مدّ الأرض » ، وذلك أن الأرض جسم عظيم ، والكرة إذا كانت فى غاية الكبر كان كل قطعة منها تشاهَد كالسطح ، والتفاوت بينه وبين السطح لا يحصل إلا فى علم الله تعالى »(١) : فهذه المعلومة العلمية الخاطئة التى أكّد القرطبى صحتها وجعلها للأسف مقولة إسلامية ، وهى ليست كذلك ، كانت تحتاج من الحكيم إلى تعليق فى الهامش يرد به الأمر إلى وضعه الصحيح .

وحين يأتى القرطبى إلى تفسير قوله تعالى : « وهو الذى سخّر البحر لتأكلوا منه لحمًا طريًا وتستخرجوا منه حلْيةً تلبسونها »(٢) يقول : « وإخراج الحلية إنما هى ، فيما عُرف ، من الملح فقط »(٣) ، مع أن القرآن يقول بصريح العبارة : « وما يستوى البحران : هذا عذبٌ فُراتٌ سائغٌ شرابه ، وهذا ملحٌ أُجاج. ومن كلٍّ تأكلون لحمًا طريًا وتستخرجون حلْية تلبسونها »(٤). فقوله : «ومن كلٍّ ...» قاطع الدلالة على أن الحلىّ كما تستخرج من البحر فكذلك

= « فى صفة الأرض وما فيها من الجبال والبحار وغير ذلك » ، حيث يعرض النظريات المختلفة فى شكل الأرض ويختار القول بكرويتها مؤكدا أن ذلك لا يتنافى مع ما فيها من تضاريس الجبال والوهاد ، إذ العبرة بالشكل الكلىّ . وانظر أيضًا كتابى « من ذخائر المكتبة العربية » / دار النهضة العربية / ١٤١٤هـ - ١٩٩٣م / ١٦٠ - ١٦١ .

(١) أبو حيان / البحر المحيط / دار الفكر / ط ٢ / ١٤٠٣هـ - ١٩٨٣م / ٥ / ٣٦١ .

(٢) النحل / ١٤ .

(٣) ص ٤٥٦ .

(٤) فاطر / ١٢ .

تستخرج من النهر . وليس القرطبي بدعًا بين المفسّرين القدماء في هذا ، وإن كان رحمه الله قد تحرز بقوله : « فيما عُرِف » ، وهو ما يُحْمَد له على كل حال . بل إن من المستشرقين المحدثين الذين ترجموا القرآن إلى لغاتهم من ترجم هذه الآية بحيث تعني أن الحليّ إنما تستخرج من البحار الملحة فقط[1] . ومن هنا كان لا بد من هامش للتعليق على ما قاله القرطبي يبين أن الحليّ تُسْتَخرج فعلا ، كما جاء في القرآن الكريم ، من كلا البحرين : الملح والعذب، وليس من الملح فقط ، فقد وُجد اللؤلؤ والماس والياقوت وحجر التوباز والزيركون في مياه بعض الأنهار ، وكلها تقع خارج منطقة الشرق الأوسط وتبعد عنها بعدا شديداً[2] بحيث ما كان ليتيسّر للرسول عليه السلام أن يعرف ذلك لولا الوحي الإلهي .

وفي الآية السادسة والستين من سورة « النحل » ، ونصها : «وإن لكم في الأنعام لَعِبْرة نُسْقيكم مما في بطونه من بين فَرْثٍ ودمٍ لبنا خالصا سائغًا للشاربين» ، يقول القرطبي : « قال ابن عباس : إن الدابة تأكل العلف ، فإذا استقر في كرشها طبخته فكان أسفله فَرْثا[3] وأوسطه لبنا وأعلاه دما ، والكبد مسلّط على هذه الأصناف : فتُقَسّم الدم وتُمَيّزه وتجريه في العروق ، وتُجري

---

(١) انظر مثلا ترجمتَيْ رودويل (The Koran) ورودي پاريت (Das Koran) عند ترجمتهما لهذه الآية .

(٢) انظر في ذلك مادة « Pearl » في Encyclopaedia Britannica, ed. 14 وترجمة عبد الله يوسف على الإنجليزية للقرآن الكريم في الهامش الذي خصصه لآية سورة « فاطر » ، وكذلك « المنتخب في تفسير القرآن الكريم » في تفسير الآية المذكورة ، وكتابي « مصدر القرآن ـ دراسة لشبهات المستشرقين والمبشرين حول الوحي المحمدي » / ٢٨٨ ـ ٢٩٢ .

(٣) الفرْث : بقايا الطعام في الكرش .

اللبن فى الضرع ، ويبقى الفَرْث كما هو فى الكرش ... خالصا : ... من حمرة الدم وقذارة الفرث وقد جمعهما وعاء واحد »[1]. وليس هذا كلامًا علميا، بيد أن مجيئه فى تفسير محترم كتفسير القرطبى ونسبته إلى صحابى جليل مثل ابن عباس يمكن أن يوهما كثيرًا من القراء أنه صحيح . والمسألة تتلخص فى أن الطعام بعد مضغه وابتلاعه ينزل إلى المعدة حيث يتم هضمه بوساطة العصارة المعدية ، ثم ينتقل بعد ذلك إلى الأمعاء الدقيقة مارًا بالاثنى عشر ، وهناك يتم امتصاص المواد الحيوية ونقلها إلى الدم من خلال حلمات صغيرة فى جدار الأمعاء . وهذه المواد الحيوية يحملها الدم إلى الأعضاء المختلفة التى يقوم بعضها بإنتاج مواد خاصة به ، ومن هذه المنتجات مادة اللبن التى ينتجها الثدى أو الضرع عن طريق ترشيح الدم الواصل إليه بمساعدة مواد أخرى يفرزها هذا العضو . فالآية لا تعنى أن اللبن يوجد فى المعدة بين طبقة من الدم فوقه وأخرى من الفَرْث تحته كما فهم بعض القدماء ، وإنما المقصود أنه يخرج من نفس الطعام الذى يستحيل فى داخل الجسم إلى فَرْثٍ فى الكرش ودم فى العروق .

وفى كلام القرطبى عن قارون وكنوزه الهائلة نجد روايات تعكس إيمانًا بقدرة الكيمياء على تحويل المعادن الخسيسة إلى ذهب[2]، وذلك أيضًا غير صحيح . ومن قبل القرطبى بزمن طويل كان الكندى (ت ٢٥٢ هـ) يرى أن الاشتغال بالكيمياء للحصول على الذهب مضيعة للوقت ، كما نفى ابن سينا (ت ٤٢٨ هـ) قدرة أصحاب الكيمياء على قلب المعادن الخسيسة إلى معادن

---

(١) ص ٤٦٤ .

(٢) ص ٦٢٠ .

نفيسة قلباً حقيقيا[١].

كذلك كان لا بد من تخصيص عدد من الهوامش لمناقشة بعض المسائل اللغوية التى تبتدعى إيضاحاً أو تمحيصاً أو استدركا ، فقد قال الدارقطنى مثلا « إن أهل اللغة فرقوا بين « فَرَقْت » مخفّفا (أى من غير تشديد الراء) و«فرّقت» مثقّلا (أى بالراء المشدّدة) فجعلوه بالتخفيف فى الكلام وبالتثقيل فى الأبدان . قال أحمد بن يحيى بن ثعلبة : أخبرنى ابن الأعرابى عن المفضّل ، قال : فَرَقت بين الكلامين (مخفّفا) فافترقا ، وفرّقت بين اثنين ، (مشدّدا) فتفرّقا . فجعل الافتراق فى القول ، والتفرق فى الأبدان »[٢]. والحقيقة أن الشواهد القرآنية تشير إلى أن ذلك ، على الأقل ، ليس مطردا ، ففى قوله تعالى : « وإذ فَرَقنا بكم البحر فأنجيناكم »[٣] وقوله : « فافرُق بيننا وبين القوم الفاسقين »[٤] جاء الفعل « فَرَق » مخفّفا لغير الكلام ، وفى قوله عز شأنه : « فرّقوا دينهم وكانوا شيعاً »[٥] و « لا نفرّق بين أحد من رسله »[٦] و « يريدون أن يفرّقوا بين الله ورسله »[٧] استُعمِل الفعل « فرّق » بالتشديد فى غير الأبدان .

---

(١) انظر د. عمر فروخ / تاريخ العلوم عند العرب / ٢٤٦ ، ٢٥٣ .

(٢) ص ٢٧٧ .

(٣) البقرة / ٥٠ .

(٤) المائدة / ٢ .

(٥) الأنعام / ١٥٩ ، والروم / ٣٢ .

(٦) البقرة / ٢٨٥ .

(٧) النساء / ١٥٠ .

ويقول القرطبى عن « سُبْحان » إنه «لم ينصرف لأن فى آخره زائدتين»[1]، يقصد أنه مختوم بألف ونون زائدتين . بيد أن هذا ليس سببًا فى عدم دخول التنوين عليه ، فمجرد زيادة الألف والنون فى نهاية اسم ما ليس كافيا فى منعه من الصرف ، بل لابد من أن يكون هذا الاسم عَلَمًا أو وصفا ، ولفظة «سبحان» ليست هذا ولا ذاك . والقرطبى نفسه يقول عقيب ذلك « تقول : سبَّحْتُ تسبيحًا وسبحانًا ، مثل : كفَّرت اليمين تكفيرًا وكفرانًا » ، وواضح أن «سبحانا» هنا منوَّنة[2] . كذلك يقول إن سيبويه يجعل العامل فى قولنا : «سبحان الله» «الفعل الذى من معناه لا من لفظه ، إذ لم يجر من لفظه فعل ، وذلك مثل : قعد القرفصاء ، واشتمل الصمّاء »[3] . والواقع أن هذا غير

(١) ص ٤٩٤ .

(٢) ومع ذلك فقد استشهد سيبويه ببيت الأعشى التالى :

أقول لـمّا جاءنى فَخْرُهُ ∴ سُبْحانَ منْ علقمةَ الفاخرِ

ثم استطرد معلقا على ترك التنوين فى هذا البيت بأنه « إنما تُرِك صرفه لأنه صار عندهم معرفة » (الكتاب / المطبعة الأميرية ببولاق / ١٣١٦ هـ / ١ / ١٦٣) . وأعتقد أن هذا تكلف فى تفسير البيت ، وأفضل من ذلك عندى أن نقول إن الشاعر قد حذف المضاف إليه، وهو لفظ الجلالة ، إذ إن كلمة « سبحان » وحدها لا تفيد معنى التعجب الذى يريده الشاعر لأن معناها « تنزيها » ، وكلمة « تنزيها » وحدها لا تعنى شيئا فى هذا السياق . وقد ورد هذا اللفظ منونًا فى بيت لأمية بن أبى الصلت استشهد به أيضا سيبويه ، وهو :

سبحانه ثم سبحانًا يعود له ∴ وقبلنا سبَّح الجوديُّ والجَمَدُ

(الكتاب / ١ / ١٦٤) . والملاحظ أنه لما قطع أمية لفظ « سبحان » عن الإضافة إلى لفظ الجلالة ونوّنه جاء بعبارة « يعود له » عوضًا عن ذلك . وهذا يؤكد ما سبق أن قلته من أن هذا اللفظ فى بيت الأعشى مقدَّر الإضافة إلى « الله » .

(٣) اشتمل الصمَّاء : غطى يده اليسرى وعاتقه الأيسر بكسائه من جهة يمينه ، ثم أداره من خلفه فغطّى به يده اليمنى وعاتقه الأيمن .

صحيح، فإن هناك فعلاً مشتقاً من لفظ « سبحان » هو « سبّح »[١] على ما مرّ في كلام القرطبى لتوّه، فليس قولنا : « سبّح سبحانا » مثل قولنا : « قعد القرفصاء، واشتمل الصمّاء » كما لا يخفى ، إذ إن كلاً من المفعولين المطلقين فى هاتين الجملتين ، وهما « القرفصاء » و « الصمّاء » ، ليسا من نفس لفظ « قعد » و « اشتمل » .

وفى إعراب كلمة « ثمانين » من قوله جلّ جلاله : « والذين يرمون المحصنات ثم لم يأتوا بأربعة شهداء فاجلدوهم ثمانين جلدة »[٢] يقول العلامة القرطبى إنها منصوبة « على المصدر »[٣]. وكان ينبغى أن يُكْتَب ههنا هامش يبين أن المقصود بالمصدر هنا هو المفعول المطلق « جلدة » ، الذى حلت كلمة « ثمانين » محلّه فنُصبت بدلاً منه ، وصار هو تمييزاً لها .

كذلك كان ينبغى أن يخصّص هامش لشرح معنى قول القرطبى ، فى إعراب الفعل « يطمع » فى قوله عز شأنه مخاطبًا نساء الرسول عليه السلام : « فلا تَخْضَعْنَ بالقول فيَطْمَعَ الذى فى قلبه مرض »[٤]، إنه منصوب « على جواب النهى »[٥]، إذ يصعب على القارئ العادى أن يفهم أن المراد هو أنه

---

(١) الذى فى « كتاب » سيبويه هو التالى : « خُزِل (أى حُذِف) الفعل ههنا لأنه بدل من اللفظ بقوله : أُسَبِّحك » (الكتاب / ١ / ١٦٣) . وظاهرٌ أن هذا الكلام لا يتسق مع كلامه السابق .

(٢) النور / ٤ .

(٣) ص ٥٧٦ .

(٤) الأحزاب / ٣٢ .

(٥) ص ٦٦٤ .

منصوب بفاء السببية ، التى يشبه الفعلُ بعدها الفعلَ الواقع فى جواب الشرط لو جاءت العبارة كالآتى : « فلا تخضعن بالقول ، لأنكن إن تخضعن يطمع الذى فى قلبه مرض » . كما أورد القرطبى رأياً لم ينسبه لأحد متعلقاً بالضمير «ها» فى قوله تعالى : « وإذا رأَوْا تجارة أو لَهْواً انفضّوا إليها »[١] نصه : « وقيل : الأجود فى العربية أن يُجْعَل الراجع فى الذكر للآخِر من الاسمين »[٢] . ومعنى هذا الكلام أن القرآن ، حينما قال : « إليها » بإعادة الضمير إلى « التجارة » (وهو أول الاسمين ، وذلك بدلاً من أن يقول : « وإذا رأوا تجارة أو لهوا انفضوا إليه ») ، قد تنكب الأجود . فكان يجب على القرطبى أن يردّ على هذا ، وإذ قد فات القرطبى أن يقوم بهذا الردّ لقد كان ينبغى على لجنة المحققين أن تبيِّن سخف هذا القول ، فإن مجرد مجىء هذا الأسلوب فى القرآن يعنى أنه الأجود ، وما دام الأساتذة المحققون لم يفعلوا فكان ينبغى ألا يفوت ذلك الأستاذ توفيق الحكيم . وأحسب أن عَوْد الضمير على « التجارة » لا « اللهو » رغم مجيئها أولاً سببه أن التجارة هى الأساس فى انفضاض الناس عن النبى عليه السلام وهو يخطب ، إذ كانت عيرٌ محمَّلةٌ بالبضائع قد أقبلت والنبى على المنبر يوم جمعة ، وكانت تصاحبها أصوات موسيقى عرفوا منها بوصول التجارة، التى تركوا المسجد من أجلها لا من أجل الاستماع إلى الطبول والدفوف[٣] .

---

(١) الجمعة / ١١ .

(٢) ص ٨٢٩ .

(٣) انظر القصة فى ص ٨٢٧ ـ ٨٢٩ .

والعجيب أنه كان هناك هامش لغوى كتبه محققو «الجامع لأحكام القرآن» نبّهوا فيه إلى سهوٍ نحويٍّ وقع فى قول القرطبى عن نَصّ الآية الثانية من سورة «النور» : « فيه اثنان وعشرون مسألة »[1]، إذ كتبوا العبارة التالية : « كذا فى ك »[2]، يقصدون أن العدد « اثنان » قد جاء فى النسخة المرموز لها بالحرف « ك » بصيغة المذكر ، والصواب أن يكون مؤنثًا لأن تمييزه مؤنث ، لكن هذا الهامش حُذِف من « مختار » الحكيم ، وكان ينبغى أن يُبْقَى عليه .

ومن مسائل العقائد والتشريع التى كانت تحتاج إلى أن يعلّق عليها فى الهامش قول القرطبى فى مريم عليها السلام : « والصحيح أن مريم نبية لأن الله أوحى إليها بواسطة المَلَك كما أوحى إلى سائر النبيين »[3]. ذلك أن تكليم الملائكة لها لم يكن لتبليغها النبوة بل لتبشيرها بأن الله اصطفاها لعبادته وطهّرها على نساء العالمين ولأَمْرِها بالقنوت والسجود والركوع مع الراكعين كما جاء فى الآية الثانية والأربعين من « آل عمران » ، وهى الآية التى قال القرطبى فى التعليق عليها ما قال . وهناك آية أخرى (وهى الآية ٤٥ من «آل عمران») تذكر بشارة الملائكة لها بأنها ستحمل بعيسى ، وهذا كل ما هنالك. ولو كان الملائكة قد كلّموا مريم لتبليغها أنها نبية لذُكِر ذلك صريحًا فى الآية . بل إن القرآن والحديث ليخلوان خلوا تاما من أية إشارة لنبوتها هى أو

---

(١) ص ٥٥٧ .

(٢) الجامع لأحكام القرآن / مجلد ٦ / جزء ٢ / ص ١٥٩ / هـ ١ .

(٣) مختار تفسير القرطبى / ٢٣٥ ـ ٢٣٦ .

غيرها من النساء . وأكبر ما وُصِفت به مريم في القرآن الكريم أنها « صِدِّيقة » ، أما النبيّان اللذان وُصِفا بذلك فقد شُفِعت هذه الصفة في حالتهما بالنبوة . وهذان النبيان هما إبراهيم وإدريس عليهما السلام ، الذى قيل فى كل منهما : « إنه كان صدِّيقا نبيا »[1] ، أما غيرهما ممن ليسوا بأنبياء فقد نُعتوا بالصدّيقية لا غير[2] . ومما له دلالته القوية فى هذا السبيل أن الآية ٧٥ من سورة « المائدة » قد وصفت عيسى عليه السلام بأنه « رسول » ، على حين لم تذكر عن مريم ، عقب ذلك مباشرة ، إلا أنها «صدِّيقة». وهذا نص الآية : « ما المسيح بن مريم إلا رسول قد خَلَتْ من قبله الرسل ، وأمُّه صدّيقة » . ولو كانت نبية لذكر القرآن ذلك قائلاً مثلاً : « ما المسيح بن مريم وأمُّه إلا نبيّان » ، وبخاصة أن مريم كانت ولا تزال تؤلّه معه عند طوائف كثيرة من البشر على ما تشير إليه الآية ١١٩ من نفس السورة . كذلك فعندما يذكّر المولى سبحانه عيسى عليه السلام بالنعمة التى أنعم بها عليه وعلى أمّه يفرد عيسى وحده بأنه أيده بروح القدس ولا يذكر ذلك لأمه[3] . إننا حين ننفى عن مريم عليها السلام النبوة لا نريد أن نغض من شأنها . وكيف يكون ذلك والله قد كرّمها وفضّلها أيما تفضيل ؟ كل ما هنالك أننا نتمسك بالمنهج العلمى ، إذ ما دام الله ورسوله لم يذكرا أنها نبيّة مع توفر كل الدواعى والسياقات لهذا الذكر (لو

---

(١) مريم / ٤١ ، ٥٦ .

(٢) انظر الآيتين ٦٩ من « النساء » و ١٩ من « الحديد » . وكان أبو بكر ، رضى الله عنه ، يُعْرَف هو أيضاً بـ « الصدّيق » .

(٣) المائدة / ١١٠ .

كانت فعلاً كذلك) فهى إذن ليست نبية[١] .

وقد ذكر القرطبى ، فى أثناء تفسيره لقوله تعالى : « إن تُبْدوا الصدقات فنعمّا هى ، وإن تُخْفوها وتُؤْتوها الفقراء فهو خير لكم ويكفّر عنكم من سيئاتكم »[٢] ، « أن الفرائض لا يدخلها رياء ، والنوافل عرضة لذلك »[٣] ، وليس الأمر كذلك فى الواقع ، فالرياء يمكن أن يدخل الفرائض أيضًا . وما أكثر الذين لا يصلّون الصلوات الخمس أو لا يخرجون الزكاة مثلا ، فإذا اطّلع عليهم مطّلع أحبوا أن يُعْرَف عنهم أنهم يؤدون العبادات ! ومثلهم الذين يذهبون للحج بغية استكمال الوجاهة الاجتماعية . والقرطبى نفسه يتكلم فى موضع آخر عن الرياء فى العبادة دون تفريق بين فرض ونافلة ، وذلك « أن يفعل (الشخص) شيئا من العبادات التى أمر الله بفعلها له لغيره » ، ثم يعقب بأن ذلك « مُبطل للأعمال ، وهو خفىّ لا يعرفه كل جاهل غبىّ » . وهو يسوق فى ذلك الأحاديثَ النبوية مثل قوله عليه السلام : « الشّرك الخفىّ أن يقوم الرجل يصلّى فيزيّن صلاته لما يرى من نظر رجل»[٤] .

وهو عند تناوله لقوله تعالى : « يا أيها الذين آمنوا ، خذوا حِذْركم فانفروا

(١) يجد القارئ مناقشة مطوّلة لدعوى النصارى أن مريم (أخت موسى) وحنّة وسارة ورفقة كن نبيات وتخطئتهم القرآن لقوله للنبى عليه السلام : « وما أرسلنا من قبلك إلا رجالا نُوحي إليهم ، فاسألوا أهل الذكر إن كنتم لا تعلمون » فى كتابى « مع الجاحظ فى رسالة الرد على النصارى » / مكتبة زهراء الشرق / ١٤١٩هـ ـ ١٩٩٩م / ٩٩ ـ ١١٥ تحت عنوان «نبوّة النساء» .

(٢) البقرة / ٢٧١ .

(٣) مختار تفسير القرطبى / ٢٠١ .

(٤) ص ٢٩٤ .

ثُبَاتٍ أو انفروا جميعا »(١) يخطِّئ القَدَرية فى قولهم : « إن الحذر يدفع ويمنع من مكائد الأعداء ، ولو لم يكن كذلك ما كان لأمرهم بالحذر معنى» ، ويرد عليهم قائلاً : « ليس فى الآية دليل على أن الحذر ينفع من القدر شيئاً ، ولكنَّا تُعُبِّدنا بألا نلقى بأيدينا إلى التهلكة . ومنه الحديث : « اعقلها وتوكل » ، وإن كان القدر جاريا على ما قُضِى ، ويفعل الله ما يشاء . فالمراد منه طمأنينة النفس لا أن ذلك ينفع من القدر ، وكذلك أخذ الحذر . والدليل على ذلك أن الله تعالى أثنى على أصحاب نبيه صلى الله عليه وسلم بقوله : « قل : لن يصيبنا إلا ما كتب الله لنا » . فلو كان يصيبهم غير ما قضى عليهم لم يكن لهذا الكلام معنى »(٢). ويبدو لى أن القرطبى ومن يلفّون لفّه يظنون أن الإنسان إذا ما أخذ حذره بهدف النجاة من شرّ يخاف أن يحيق به إنما يعاند الله ويتحدى قدره ، بينما الحقيقة أنَّ أَخْذ الحَذر هو أيضًا داخل فى قضاء الله وقدره . إن القضاء والقدر ، فيما أفهم ، هو نتيجة اصطراع أو تعاون العوامل المتعلقة بالأمر الذى يشغل الإنسان بعضها مع بعض . وقد يحدث مع ذلك أن يأخذ الإنسان حذره ثم تكون النتيجة بخلاف ما خطّط وتوقع ، فما السبب ؟ السبب هو أن العوامل المناوئة قد تكون أقوى وأشد ، أو أنه لم يأخذ الحذر الكافى أو غَفَل عن التنبه لبعض العوامل المذكورة لخفائها عليه أو لتعجّله أو لعدم تقديره لحجمها التقدير الصحيح ، أو ربما تدخّل فى آخر لحظةٍ عاملٌ لم يكن فى الحسبان فقلب الموازين ... إلخ . ولكن الملاحظ أن الحاذرين بوجه عام يحصلون على نتائج أفضل من الكسالى والمهملين ، وهذا لا ينكره إلا

---

(١) النساء / ٧١ .

(٢) ص ٣١١ .

مكابر . ومن هنا تعبّدَنا الله ، كما يقول القرطبى نفسه ، بألا نلقى بأيدينا إلى التهلكة . وليس أمر الله سبحانه إيانا بأخذ الحذر لمجرد طمأنة النفس كما يظن رحمه الله، وإلاّ كان معنى هذا أن من يشعر بالطمأنينة من تلقاء ذاته كان هذا الشعور جديرا بأن يُعْفيَه عن الاستعداد وأخذ الحذر . ولا يقول بهذا عاقل . وصحيح أنه لا يصيبَ أحداً إلا ما كتبه الله له ، ولكن ما كتبه الله له يدخل فيه حذره واجتهاده واستعداده . فإذا تيقظ للخطر واجتهد فى درئه واستعد لملاقاته كانت النتيجة فى الغالب مختلفة عما لو أهمل واتكل وتمنى على الله الأمانى . وكله مما كتبه الله له . وما أحصف عمر بن الخطاب وأعمق فهمه لمسألة القضاء والقدر حين قال ردًا على من اعترضوا على عدم دخوله بلداً كان الطاعون قد أصابه ظناً منهم أنه يفرّ من قضاء الله : « أفرّ من قضائه إلى قضائه » ! بل إن فراره نفسه لهو قضاء من قضاء الله . ترى لو قعد الرسول عليه السلام وصحابته مثلا فى بيوتهم مطمئنين ولم يأخذوا حذرهم ويعدّوا العدّة لملاقاة أعدائهم ، أكانوا سينتصرون وينتشر دينهم فى أرجاء الأرض ؟ أيظن ظانٌّ أن كل هذه المعارك الطاحنة التى خاضوها وجميع هؤلاء الشهداء الذين سقطوا إنما كان لمجرد حصولهم على الطمأنينة ؟

كذلك ففى المسألة الخامسة من المسائل التسع التى أوردها القرطبى فى تفسير الآية التاسعة والعشرين من سورة « النساء » نجده رحمه الله يقول : « لو اشتريتَ من السوق شيئا فقال لك صاحبه قبل الشراء : « ذُقْه وأنت فى حِلّ » فلا تأكل منه ، لأن إذنه بالأكل لأجل الشراء ، فربما لا يقع بينكما شراء فيكون ذلك الأكل شبهة . ولكن لو وَصَف لك صفةً فاشتريته فلم تجده على تلك الصفة فأنت بالخيار »[١] . والواقع أن هذا غلوّ فى التحرج لا معنى له ،

(١) ص ٢٧٤ .

فالبائع قد أذن للشارى بأن يذوق ما يبيعه له من الطعام ، وهو قد وضع فى حسابه منذ البداية أن يذيق المشترين جزءاً مما يبيعه كنوع من الدعاية له وإغراء الناس بشرائه . وقد أصبح الإعلانُ عن السلع والدعايةُ لها فنّا تُنْفَق عليه المبالغ الطائلة بُغْيَة التعريف بها والترويج لها ، وكل بائع يعرف أن ما ينفقه فى هذه الإعلانات يعود عليه بأضعافه مكاسب . ثم إن التذوق المسبق يوفّر الوقت والجهد ، ويجنّب الطرفين النزاع ... إلخ . وكم من مشاكل ومتاعب تحدث كل يوم بسبب عدم تذوق الشارى لسلع الطعام قبل شرائها ! فالخطة التى يصفها القرطبى ليست هى الخطة المثلى .

وكنتُ أحب أيضًا أن تُطْرَح للمناقشة مسألة المبلغ الذى لو سرقه سارق أو سرق ما يساويه من متاع أو طعام مثلا قُطِعَتْ يده : هل هو مبلغ محدَّد على مدى العصور المختلفة : ربع دينار ذهبًا ودرهمان فضة مثلاً ؟ أم هل ينبغى أن يراعَى مستوى المعيشة ومتطلبات الحياة مما يختلف من عصر لعصر ومن مجتمع إلى آخر ؟ ذلك أن المبلغ الذى يقام على سارقه الحدّ يُذْكَر فى كتب الفقه والتفسير والحديث على أنه شىء ثابت مطلق لا علاقة له بالمجتمع الذى تمت فيه السرقة وظروف الحياة والمعيشة فيه[1] .

وقد ضيّق القرطبى ، رضى الله عنه ، واسعًا حين استدلّ بقوله جلّ من قائل : « يا أيها الذين آمنوا ، إنما الخمر والميْسر والأنصاب والأزلام رجس من عمل الشيطان ، فاجتنبوه لعلكم تفلحون * إنما يريد الشيطان أن يُوقع بينكم العداوةَ والبغضاء فى الخمر والميسر ويصدّكم عن ذكر الله وعن

(١) انظر ص ٣١٨ وما بعدها .

الصلاة ، فهل أنتم منتهون ؟ »[١] على تحريم اللعب بالنَّرْد والشطرنج سواء أكان فيه قمار أم لا ، قائلاً إن « كل لهو دعا قليله إلى كثير وأوقع العداوة والبغضاء بين العاكفين عليه وصَدَّ عن ذكر الله وعن الصلاة فهو كشرب الخمر وأوجب أن يكون حرامًا مثله »[٢]. إن كثيراً من علماء الدين والمتدينين للأسف يظنون أن التمسك بالدين يستلزم التجهم في وجه الحياة وإعنات العباد وحرمانهم من ألوان الترفيه ، التي من شأنها أن تُذْهب الملل وتجدِّد نشاط الإنسان وتجمِّل الحياة في عينيه وتُنسيه شيئا من همومه وأسباب قلقه . والنص القرآني الذى بين أيدينا لم يحرِّم من اللعب إلا ما كان ميِّسرا ، فما معنى القفز منه إلى تحريم ما ليس بميِّسر ؟ إن التعلل بأنه قد يثير الشحناء والبغضاء ليس بشيء ، إذ ما من أمر من أمور الحياة ، حتى العبادات والمناقشات العلمية والأعمال الخيرية ، إلا ويمكن أن يفجِّر من الشحناء والبغضاء مثل ما يفجِّره اللعب بالنرد والشطرنج بل أكثر ، فهل يصلح أن يكون هذا داعيًا إلى تحريمها ؟ إذن فلن يعمل البشر شيئًا لأن البغضاء باقية في الأرض ما بقيت الدنيا ! كذلك ليس بشيء قوله رحمه الله : « وأيضًا فإن ابتداء اللعب يورث الغفلة فتقوم تلك الغفلة المستولية على القلب مكان السُّكْر . فإن كانت الخمر إنما حُرِّمت لأنها تُسْكِر فتصدّ بالإسكار عن الصلاة فليحرم اللعب بالنَّرْد والشطرنج لأنه يُغْفِل ويُلْهِي فيصدّ بذلك عن الصلاة »[٣]. ذلك أن كثيراً من الأمور ، حتى التي يحضّ عليها الدين ويُعْظِم أجرها ، يمكن أن تؤدى إلى نفس النتيجة ، كالسعى على المعاش مثلاً والاستغراق في البحث

(١) المائدة / ٩٠ ـ ٩١ .

(٢) ص ٣٥٨ .

(٣) نفس الصفحة .

العلمي . وليس يقول أحد إن هذا مدعاة لتحريمها . ثم إنه ليس صحيحًا أن لعب النرد أو الشطرنج يؤدى بالضرورة إلى الغفلة عن الصلاة وعن ذكر الله . فكان ينبغي أن يشار ، ولو بإيجاز ، إلى هذا في الهامش حتى لا يظن أحد أن كلام القرطبي هو حكم الإسلام القاطع في هذه المسألة .

وأخيراً فهناك في « مختار تفسير القرطبي » عدد من المفاهيم الضيقة أو البالية التي كان ينبغي على صاحب « المختار » أن يقول بشأنها للقارئ العصرى كلمةً توضح وجه الدقة أو الصواب فيها : من ذلك مثلاً أنه يتحدث عن مضارّ الإسراف في الأكل فيذكر أنه يترتب عليه كثرة الشرب ، ومن ثَمّ ثقل المعدة وكسل الشخص عن « خدمة ربه » وعن الأخذ بحظه من نوافل الخير[1] ، وكأن هذا هو كل أخطار الإكثار من تناول الطعام . لقد أصبح معروفًا الآن ما يمكن أن تؤدى إليه كثرة الطعام والشراب من أمراض كعسر الهضم والسمنة والسكّر ، فكان ينبغي أن ينبّه القارئ العصرى إلى هذا حتى لا يظنّ أن المسألة تتعلق بالتكاسل عن العبادات وحسب ، وأن الإسلام لا يهتم بها إلا في هذا النطاق ولا يبالى بصحة الفرد وراحته في الدنيا .

كما نقل القرطبي ما قيل عن « الأسباب التي يُطْلَب بها الرزق » وأنها ستة لا غير : وهى كسب النبي عليه السلام من الغزو في سبيل الله ، وأكْلُ الرجل من عمل يده ، والتجارة ، والحرث والغرس ، وإقراء القرآن وتعليمه والرُّقية، والأخذ من الناس بنيّة الأداء عند الحاجة[2] . ولست أدرى لماذا حصرها في هذه الأسباب الستة ، فأسباب الرزق لا حصر لها : ومنها تأليف الكتب

(١) ص ٣٧٣ .

(٢) ص ٣٩٩ ـ ٤٠٠ .

وتعليم الطلاب والصيدلة والطبّ ومسح الأرض الزراعية والقضاء وعقد القران وكسح المجارى والخدمة فى البيوت وتربية الأطفال وتمريض المرضى وكنس الشوارع وقيادة السيارات وإصلاح الآلات وتأجير المساكن والعمل فى جمع الزكاة وتوزيعها وإمامة الصلاة فى المساجد والإرشاد السياحى والمحاماة وتقديم الاستشارات الفنية والتمثيل والغناء وطهو الطعام ورصف الطرق والطباعة والتجليد وشقّ الترع والمصارف ... إلخ إن كان لذلك من آخر . وكلما تقدّم الزمن ازدادت الأسباب التى يُطْلَب بها الرزق وتعقدت ، فلا معنى إذن لحصرها فى ستّة .

وبمناسبة الحديث عن الأعمال والصناعات والحرَف فقد تكلم القرطبى ، أثناء تناوله لقوله تعالى على لسان قوم هود له : « وما نراك اتّبعَك إلا الذين هم أراذلنا بادىَ الرأى »[1]، عن الحكم فيما لو قالت المرأة لزوجها : « يا سَفلة » فرد عليها قائلاً : « إن كنتِ منهم فأنت طالق » ، إذ حكى رحمه الله ما رواه النقاش من « أن رجلاً جاء إلى الترمذى فقال : إن امرأتى قالت لى : يا سَفلة ، فقلتُ لها : إن كنتِ سَفلة فأنت طالق . قال الترمذى : ما صناعتك ؟ قال : سمّاك . قال : سَفلة والله ! »[2]. إن هذه نظرة خاطئة تماماً لأصحاب الحرَف، وهى تعاكس روح الإسلام التى تمجّد كل عمل نافع للعباد . ومما له مغزاه أن بعض رسل الله كانوا يرْعَوْن الغنم ، ومنهم سيدنا محمد عليه الصلاة والسلام . وقد كان بعض الصحابة جزّارين ، والجزارة والسماكة قريب من قريب ، فهل يصح لأحد أن يقول عنهم ما قاله الترمذى لذلك الزوج المسكين الذى كان

(١) هود / ٢٧ .
(٢) ص ٤٣٩ .

ينبغى أن يحظى منه بالتعاطف وتطييب الخاطر وتطمينه بأن الطلاق لا يقع لأنه صاحب عمل شريف وليس من السفلة ، بدلا من أن يحقّره ويسارع إلى إيقاع طلاقه من زوجته وهدم بيته وتشريد أسرته ؟ إن هذا ليس من الفقه فى قليل أو كثير . إن ذلك السّمّاك لهو أقرب إلى الله سبحانه من أى حاكم أو أمير أو وزير يسرق أموال المسلمين ثم يستعلى عليهم ، ورائحة الزفارة المنبعثة منه قد تكون عند الله أطيب من ريح المسك . أليس يكسب بالسّماكة عيشه وعيش أولاده ويُعفّ نفسه عن السرقة وسؤال الآخرين ؟ إن هذا من أرفع ألوان العبادة فى ديننا ، فلم تُقْلَب الموازين فى أيدى بعض الفقهاء ؟ أيريدون أن يهجر السمّاك والجزار والخادم والزبّال وكاسح المراحيض وأمثالهم حِرَفهم حتى ينفوا عن أنفسهم المهانة ؟ فمن ذا الذى سيقوم بهذه الأعمال إذن ؟ أخشى أن تكون هذه النظرة إلى أرباب الحرف امتداداً لقول الكفّار من قوم هود لنبيهم عمن آمن به ممن يفتقرون إلى ما تعورف عليه باسم « الوجاهة الاجتماعية » : « ما نراك اتّبعك إلا الذين هم أراذلنا بادىَ الرأى ».

كما يستدل القرطبى خطأً من قوله صلى الله عليه وسلم : « من ابتُلِىَ من البنات بشىء فأحسن إليهن كُنّ له سترا من النار » على « أن البنات بليّة »[1]. إن النبى لا يقصد بالابتلاء هنا أنهن مصيبة ، وإلا كان معنى هذا أن عدم إنجابهن أفضل وأن مصيبته عليه السلام فى هذا كانت من الفداحة بمكان ، إذ لم يعش له من أطفاله إلا البنات ! إنما المراد بالحديث الشريف هو أن من قُدِّر له أن ينجب من البنات شيئًا فتلقى هذا الأمر كما ينبغى أن يتلقاه المسلم الحق والرجل المتحضر العاقل الذى يفهم الحياة حق الفهم وربّاهن تربية حسنة كان

---

(١) ص ٤٦١ .

أجره عند الله الجنة . إن الرسول بهذا الحديث وأمثاله إنما يكافح المفهوم الجاهلى المتخلف والغبى الذى كان ينظر إلى البنات على أنهن عارٌ وبلية ، لكن القرطبى ، رضى الله عنه ، يعكس الآية ويفسّر الحديث النبوى الكريم على نحو يوحى بأن الرسول عليه السلام يرى فيهن ما كان يراه الجاهليون ، وإن اختلف أسلوب معاملتهن عنده عن أسلوب معاملتهن عندهم . ترى كيف يكون إنجاب الإناث بلية ، والمرأة والرجل مخلوقان من نفس واحدة كما جاء فى قوله تعالى: « خَلَقَكم من نفس واحدة وجَعل منها زوجها »[1] ، وكما جاء أيضًا فى قول الرسول الكريم : « النساء شقائق الرجال »[2] ؟ وكيف يكون بلية وقد أخبرنا الرسول عليه السلام أن حقّ الأم على ابنها أسبق من حق الأب وآكد ؟ [3] إن المرأة هى نصف المجتمع ، بل إن نسبة الإناث فى كثير من المجتمعات تفوق النصف ، كما أنها وعاء الحياة . أليست هى التى تحمل الجنين فى بطنها تسعة أشهر ؟ فكيف تستمر الحياة بدونها ؟ بل كيف يقال إن إنجابها بلية ؟ وماذا يفعل الرجل وحده إذا تلفّت فوجد الحياة قد خلت من شريكة حياته والنصف الذى يكمّل نقص وجوده ؟

وبعد ، فهذا « مختار تفسير القرطبى » ، وأرجو أن أكون قد تمكنت من جلاء صورته وتبيين حقيقته . ولا يحسبن القارئ الكريم أننى ، بما نبّهت عليه من ملاحظات ، أريد أن أقلّل من شأنه . كلا ، فلست بالذى يجهل أو

---

(١) الأعراف / ١٨٩ . وقد جاء هذا المعنى بنفس العبارة تقريبا فى « النساء » / ١ ، و« الزمر » / ٦ .

(٢) الترمذى / طهارة / ٨٢ .

(٣) البخارى / أدب / ٢ ، ومسلم / برّ / ١ ، ٢ ، ٤ ، وابن ماجة / أدب / ١ ، ووصايا / ٤ ، وابن حنبل / ٢ / ٣٢٧ ، و ٥ / ٣ ، وأبو داود / أدب / ١٢٠ .

يجرؤ على أن يتجاهل لمفسّر كبير كالقرطبى قدره ومكانته بين الفقهاء والمفسرين وأصحاب الأساليب : فعبارته سمحة ، وتراكيبه قارّة لا يشينها تعقيد أو غموض أو ركاكة أو تحذلق برغم أنّ معظم تفسيره إنما هو فقه أو ما إلى الفقه بسبيل ، ومباحث الفقه لا تساعد على نداوة الأسلوب إلاّ إذا كان الكاتب فحل الأداء . والرجل واسع الثقافة الدينية واللغوية . وهو ليس ضيق العطن ، بل يعرض الآراء المختلفة فى هدوء وطول بال ، وإذا أبدى رأيه أبداه فى سكينة وثقة وتواضع . فإذا كنتُ قد أخذتُ عليه بعض الأشياء فإن الدافع هو غيرتى على هذا العمل الشامخ وتمنّىّ لو كان قد جاء مبرأً من كل نقص . ولكن هذه هى طبيعة البشر وما ينجزون .

وما فعله الأستاذ الحكيم هو رغم كل شىء صنيع مشكور ، فقد أتاح للقارئ العادىّ على الأقل فرصة طيبة ليصحب القرطبى ويتعرف على فكره ومنهجه فى التفسير ويتذوق حلاوة أسلوبه من خلال ذلك المجلّد الواحد الذى انتقاه من تفسير العلامة الأندلسى ذى المجلدات العشرة الضخام .

تفسير القرآن بالإنجليزية

لملك غلام فريد

الأحمدية هم أتباع ميرزا غلام أحمد ، الذى ولد فى عام ١٨٣٥م فى بلدة قاديان من إقليم البنچاب بالهند والذى ادعى أنه هو المسيح الموعود وأنه نبى يوحى إليه من عند الله [١]. فهو وأتباعه ، كما ترى ، لا يرون أن نبينا محمداً عليه الصلاة والسلام هو آخر الأنبياء ، وهذا هو الفرق الرئيسى بينهم وبيننا نحن المسلمين . ومن هذا الفرق تتفرع فروق أخرى سوف تتضح لنا من عرضنا وتحليلنا ومناقشتنا لهذا التفسير الذى بين أيدينا ، والذى وضعه أحد أتباع غلام أحمد . وجدير بالذكر أن هذا المسيح الموعود المزعوم يسمّى بـ«القاديانى» نسبةً إلى مسقط رأسه ، ويسمى أتباعه من ثم بـ « القاديانيين »، ومذهبهم بـ«القاديانية» ، أما « الأحمدية » فهى نسبة إلى اسم نبيهم المزعوم.

والتفسير الذى بين أيدينا أشرف عليه ونهض بمعظمه ملك غلام فريد (الأحمدى)[٢]، وهو مكتوب بالإنجليزية ، وقد طُبع لأول مرة سنة ١٩٦٩م ، ثم طبع ثانية فى عام ١٩٨١م[٣] ، وهى الطبعة التى بين يدىَّ الآن .

---

(١) انظر Maulana Dost Muhammad Shadid, The Advent of the Fifteenth Century affer Hijra, p. 3 , 5 ، والعقاد / الإسلام فى القرن العشرين ـ حاضره ومستقبله / دار الكتب الحديثة / ١٩٥٤م / ١٤٤ ، ومحمد الخضر حسين / القاديانية / مجمع البحوث الإسلامية / ذو الحجة ١٣٨٩هـ ـ فبراير ١٩٧٠م / ٨ ـ ٢٤ ، و د. حسن عيسى عبد الظاهر / القاديانية ـ نشأتها وتطورها / ط٢ / دار القلم / الكويت / ١٤٠٠هـ ـ ١٨٠٠م / ٤١ ، ٦٣ ـ ٧٨ ، و د. أحمد أمين / المهدى والمهدوية / سلسلة « اقرأ » (العدد ١٠٣) / أغسطس ١٩٥١م / ٧٢ ـ ٧٧ .

(٢) اِنظر المقدمة / ص i .

(٣) نشر The London Mosque . وقد حصلت على نسخة منها فى ربيع عام ١٩٨٢م وأنا فى لندن ، إذ أرسلت خطاباً إلى مسجدهم بالعاصمة البريطانية أطلب نسخة من ترجمتهم المفسرة للقرآن الكريم ، فأرسلوها لى ومعها فاتورة بالثمن المطلوب . فذهبت إلى مسجدهم وقابلت فى مبنى الإدارة هناك بعض المسؤولين ودفعت الثمن وحصلت على بعض مطبوعاتهم الأخرى ، ومن بينها ترجمة ظفر الله خان لكتاب « رياض الصالحين » .

هذا ، وأرجو أن يلاحظ القارئ أن الحرف (ص) فى الهوامش يرمز إلى الصفحة ، والحرف =

وهذا الكتاب يقع فى ما يقرب من ألف وخمسمائة صفحة ، ونظام الصفحة فيه على النحو التالى : الجزء العلوى من الصفحة عبارة عن النص القرآنى على اليمين ، وأمامه على اليسار ترجمته بالإنجليزية . أما الجزء السفلى فهو هوامش تفسيرية مطولة فى معظم الأحيان . وفيما بين هذا وذاك هوامش رقمية تشير إلى السورة والآية اللتين ورد فيهما أىّ معنى مشابه لما ورد بإحدى الآيات الموجودة بالصفحة .

وفى أول الكتاب مقدمة يشرح فيها المؤلف منهجه فى الترجمة والتفسير ، تليها قائمة بكتب اللغة والتفسير والحديث والتاريخ والجغرافية والتشريع والعقائد والطب والعلوم وكتب اليهود والنصارى ودوائر المعارف والترجمات القرآنية التى رجع إليها ، بالإضافة إلى الكتب التى ألفها ميرزا غلام أحمد المسيح الموعود أو المنتظَر كما يسمونه والذى يشير إلى ما قاله دائما ويضفى عليه أهمية عظيمة . ومن ذلك على سبيل المثال أنه يدعى أن حقائق سورة « البقرة » كانت خافية إلى أن أظهرها غلام أحمد هذا [1]. كما أورد فى آخر الكتاب فهرسًا بالألفاظ والعبارات العربية التى وردت فى التفسير ، والمواضع التى يجدها الباحث فيها ، ثم فهرسًا آخر بالأعلام والموضوعات الهامة التى يتضمنها القرآن الكريم .

وهو قبل الدخول فى ترجمة أية سورة وتفسيرها يقدم لها بمقدمة يتناول فيها عادةً مكان نزولها وزمانه ، وأسماءها (إن كان لها أكثر من اسم) ،

= (هـ) إلى الهامش . أما الحروف (أ) و (ب) و (س) التى تذكر أحيانا مع رقم الهامش فهى تقابل على الترتيب (A) و (B) و (C) فى الأصل الإنجليزى . كذلك لا بدّ من التنبيه إلى أن رقم الآية عند المفسّر يزيد دائماً واحداً عن رقمها فى مصحفنا لأنه يعد البسملة آية .

(١) ص ١ ـ ٢ .

وموضوعها ، وأحيانا علاقتها بما قبلها من السور أو بالقرآن كله ، وما إلى ذلك من موضوعات .

وهو يهتم عادة بشرح اللفظ وتحليل العبارة لغويا وبلاغيا ، ويرجع في ذلك إلى كتب اللغة مثل « لسان العرب » لابن منظور و « مفردات القرآن » للراغب الأصفهاني و « مَدّ القاموس » (وهو أوسع المعاجم العربية الإنجليزية) للمستشرق البريطاني إدوارد لين وغيرها : فمثلا في قوله تعالى: « واستغفر لذنبك » (١) نراه يقف عند كلمة « استغفر » متتبعا الأصل المادي لمعناها ، والفعل الثلاثي الذي اشتُقّت منه وصِيَغ مصدره ، والألفاظ التي أُخذَت من هذه المادة كلفظة « مِغْفَر » ... إلخ (٢) . وفي تعليقه على قوله سبحانه للمؤمنين والمؤمنات : « هُنّ لباسٌ لكم ، وأنتم لباسٌ لهن » يرى أن الآية تشير إلى أن الزواج راحة للزوجين وحماية وزينة لهما ، لأن هذه هي فوائد الملابس(٣) . يريد أن يقول إن هذا هو وجه تشبيه كل من الجنسين باللباس بالنسبة للجنس الاخر . وهو بهذا لا يقصر معنى الآية على التصاق الرجل بالمرأة في الفراش كما يُفْهَم عادة منها . والآية فعلاً تتسع لكل هذا . ومثل ذلك توسعه في تفسير «كلمة الله» ، التي وُصِفَ بها عيسى عليه السلام في القرآن الكريم (٤) ، إذ يرى أنها ، إلى جانب المعنى الشائع ، تعني أنه يهدى إلى الله عن طريق الكلمة مثلما نسمّي من يحارب في سبيل الله : « أسد الله » أو «سيف الله» . وهو يردّ على من يدعي من النصارى أن هذه التسمية تدل على أنه عليه السلام أفضل من غيره من الأنبياء بأن الرسول محمداً ﷺ قد

(١) المؤمن / ٥٦ .
(٢) ص ١٠١٥ / هـ ٢٦١٢ .
(٣) ص ٧٧ / هـ ٢١٢ .
(٤) آل عمران / ١٣٧ ، والنساء / ١٧٢ .

سُمِّيَ هو أيضًا في القرآن « ذِكْرًا »[١]، والذكر هو الكتاب أو الخطاب العظيم ، وهذان يحويان كثيرًا جدا من الكلمات لا كلمة واحدة [٢]. وهو ، في تفسير «القُرْء» في قوله تعالى: « والمطلقاتُ يتربَّصْنَ بأنفسهن ثلاثة قروء » ، يسوق الرأى القائلَ بأن « القُرْء » هو فترة الحيض ، والرأى الآخر القائل بأنه فترة الطهارة ، ثم يعقّب قائلا إن الآمَن هو أن نجمع بين الرأيين ، أي أن نفهم « القُرْء » على أنه الشهر كله حيضًا وطهرًا [٣]. وهو ، عند تفسيره لقوله تعالى: « الطَّلَاقُ مرّتان » ، يؤكد أن إيقاع الطلاق ثلاثا دفعة واحدة غير جائز ، لأن معنى الآية أن الطلاق يقع مرتين واحدةً بعد الأخرى لا أن طلاقين يقعان دفعة واحدة[٤] ، وبخاصة أن النبى عليه الصلاة والسلام كان ، كما يقول، يعامل الطلاق الجِمْعِيّ مهما كان عدده معاملة الطلاق الواحد[٥]. وهو يفهم عبارة « من تحتهم » (فى قوله سبحانه عن المؤمنين فى الجنة إنهم «تجرى من تحتهم الأنهار») بمعنى أنهم يمتلكون هذه الأنهار تملكًا لا أنهم مجرد مستمتعين بها[٦] . ومثل ذلك توجيهه البلاغى لقوله تعالى عن ابن نوح: « إنه عَمَلٌ غير صالح » بأن المقصود أنه « ذو عمل غير صالح » على أساس أن فى الكلام إيجازًا بالحذف كما فى قول أحد الشعراء عن ناقته على سبيل المبالغة : « إنما هى إقبالٌ وإدبار » وكأنها قد أصبحت الإقبال والإدبار نفسه[٧] .

---

(١) الطلاق / ١١ ـ ١٢ .

(٢) ص ١٣٧ / هـ ٤١٤ .

(٣) ص ٩٣ / هـ ٢٧٧ .

(٤) ومع ذلك فمن الغريب أن نراه يقول إن التثنية فى قوله تعالى : « أَلْقِيا فى جهنم كُلَّ كفَّارٍ عنيد » قد تكون تأكيدًا لأمر موجَّه إلى مَلَكٍ واحد ، وإن هذا معروفَ فى النحو العربى (ص ١٠٩٣ / هـ ٢٧٦٥) .

(٥) ص ٩٤ / هـ ٢٨٠ .

(٦) ص ٤٢٩ / هـ ١٢٤١ .

(٧) ص ٤٦٣ / هـ ١٣١٩ .

وهو من حين لآخر ينبص على إحدى السمات الأسلوبية القرآنية : ومنها حذف السؤال والاكتفاء بالجواب الذى يُلْمِح إلى السؤال المحذوف إلماحًا كما فى قوله تعالى : « إلا الذين صبروا وعملوا الصالحات ، أولئك لهم مغفرة وأجر كبير »(١)، إذ يقول إن الكفار عندما سمعوه أخذوا يسألون النبى عليه السلام ساخرين : « أين ذلك الأجر الكبير الذى تَعِدُ به أتباعك ؟ إنك لا تملك من المال الذى تحتاج إليه أشد الاحتياج شيئًا ، ولا تنزل عليك الملائكة لتنصرك » ، فعندئذ نزل الجواب القرآنى التالى على هذا التساؤل الاستهزائى : « فلعلك تاركٌ بَعضَ ما يُوحَى إليك وضائقٌ به صَدْرُك أن يقولوا : لولا أُنْزِل عليه كَنْزٌ أو جاء معه مَلَكٌ . إنما أنت نذيرٌ ، واللهُ على كلِّ شيءٍ وكيل »(٢) .

ومن ذلك أيضًا قوله إن الأسلوب القرآنى يتسم بالدقة فى استعمال الكلمات المترادفة بحيث توافق الكلمة المستخدمة السياق الذى وردت فيه وتبرز المعنى على أحسن ما يكون . وهو يسوق مثالاً على ذلك كلمات : « شعور » و« عقل » و « فكر » و « تفقه » و « تدبر » شارحا الفروق بينها والمواضع التى استُعْمِلت فيها : فمثلاً « الشعور » هو إدراك الشىء بأية حاسة من الحواس الخمس ومعرفة خصائصه الدقيقة (كما فى سورة « البقرة » / آية ١٥٥) ، على حين أن « العقل » هو منع الشخص أو تعويقه عن سلوك طريق الشر (كما فى الآية ٣ من سورة « يوسف ») ، أما « التفقه » فهو العمل على إكتساب المعرفة بشىء ما والتبحر فيها (كما فى « التوبة » / ١٢٢) ... وهكذا (٣) . ومع ذلك فإنه لم يبين لنا سر استعمال كل من هذه الألفاظ فى سياقه .

---

(١) هود / ١٢ .

(٢) ص ٤٥٦ / هـ ١٣٠٢ .

(٣) ص ٨٠٤ / هـ ٢١٢٥ .

ومنه كذلك إشارته إلى النكتة البلاغية في استعمال القرآن للفعل « آت » (بدلاً من « أعْط ») كلما حث المؤمنين على مساعدة إخوانهم من الفقراء والمحتاجين ، إذ يقول إن كلمة « آت » تخلو مما يمسّ مشاعر الفقير ، وبذلك تحفظ عليه كرامته ، بخلاف « أعْط »[1] ، التي تجرح المشاعر . وفي موضع آخر نراه يبين لنا أن القرآن كان يستطيع أن يقول : « وقلْ : جاء الحقُّ ، وهلك الباطل » أو « بطَل الباطل » بدلاً من « زَهَقَ الباطل »[2] ، لكن « زهق » تعنى ما لا تعنيه أية من الكلمتين الأخريين من « الضعف التدريجي والاختفاء النهائي » ، وهو ما وقع فعلاً[3] .

وعنده أن الأعداد « سبعة » و « سبعون » و « سبعمائة » هي للدلالة على كثرة العددِ والكمال ، وليس لتحديد العدد بالدقة [4] . ومع ذلك نراه في موضعٍ آخر يقول إن الأرضين السبع ربما كان المقصود بها سبعة كواكبَ كبارٍ مساراتها السماوات السبع ... إلخ[5] ، وهو ما يعنى أنه يأخذ العدد « سبع » هنا على ظاهره ، أي للتحديد .

ومع ذلك فله تفسيرات لبعض الألفاظ لا نجدها في كتب التفسير . ومن ذلك أنه ، عند قوله تعالى للمؤمنين يوجههم إلى ما ينبغي أن يقولوه في مخاطبتهم للرسول : « يا أيها الذين آمنوا ، لا تقولوا : راعنا ، وقولوا : «انظرنا»[6] ، يقول: « إن « راعنا » في الأصل معناها «فَلْيَرْعَ كلٌ منا الآخر» ،

---

(١) ص ٨٧٧ / هـ ٢٢٨٨ . وقد ذكر أنه نقل ذلك عن « الكشاف » للزمخشرى .
(٢) الإسراء / ٨٢ .
(٣) ص ٦٠١ / هـ ١٦٤٥ .
(٤) ص ٢٢٠ / هـ ٥٦ .
(٥) ص ١٢٢٧ / هـ ٣٠٧٠أ .
(٦) البقرة / ١٠٥ .

لكن اليهود كانوا يخاطبون بها النبى عليه الصلاة والسلام قاصدين أن يقولوا له : « يا راعن »، أى يا أحمق ، أو يا مغرور »[(١)] .

أما تفسيره لقوله تعالى فى وصف مشاعر إبراهيم عليه السلام نحو ضيوفه حين لم يمدوا أيديهم إلى الطعام الذى أعده لهم : « فأوجس منهم خيفة »[(٢)] بأن معناه : « خاف أن يكون قد أتى ما لا يصح وقوعه من المضيِّف نحو ضيوفه » فهو تفسير خاطئ ، إذ إن الإنسان لا يُوجِس بسبب ذلك من ضيْفه خيفةً بل يعتريه الخجل أو يصيبه الحرج أو الخزى مثلاً ، أما الإيجاس من شخصٍ ما خيفة فذلك لا يكون إلا لخشيته من شرّه مثلاً[(٣)] . ومثل ذلك تجويزه أن يكون قوله تعالى عن النسوة اللاتى دعتهن امرأة العزيز لمشاهدة يوسف : « فلما رأَيْنه أكْبَرْنَه وقطّعْن أيْديَهن »[(٤)] معناه أنهن « عضضن أناملهن »[(٥)] ناسيًا أن الأنامل ليست هى الأيدى ، وأن عضّ الأنامل إنما يكون من الغيظ لا من الانبهار والإكبار . ثم إن فى المسألة سكاكين تقطع لا أسنانا تَعَضّ .

كذلك فهو يفسر « التوراة » على أنها كلمة عربية[(٦)] ، فهل هى كذلك؟ إن الملاحظ أنه حين يفسر أسماء الأعلام الواردة فى الكتاب المقدس

---

(١) ص ٤٨ / هـ ١٣١ .
(٢) هود / ٧١ .
(٣) ص ٤٧٠ / هـ ١٣٣٢ .
(٤) يوسف / ٣٢ .
(٥) ص ٤٩٠ / هـ ١٣٨٠ .
(٦) ص ١٢٣ / هـ ٣٦٥ .

يرجع عادة إلى لغاتها الأصلية كما هو الحال عند تحليله لكلمة « مريم » ، التى يقول إنها عبرية، ومعناها « نجمة البحر » أو « السيدة » أو « العابدة التقية » ... إلخ[١] ، فلماذا لم يَجْرِ فى تفسيره اللغوى لكلمة « التوراة » على نفس الوتيرة ؟ لقد نقل عن معجم « أقرب الموارد » أنها مأخوذة من « ورى » ، بمعنى « أحرق » أو « أخفى » ، لكنْ أهى كلمة عربية أصلا حتى يبحث عن اشتقاق عربى لها ؟

وكثيرا ما نجد له أخطاء مضحكة كشرحه لقوله تعالى : « الله يَعْلَمُ ما تحمل كلُّ أنثى ، وما تغيضُ الأرحام وما تزداد »[٢] بأن البشر من الناحية الروحية إما ذكور وإما إناث ، وأن الأولين يؤثرون فى الآخرين . والرسول بهذا المعنى ذكر ، أما « كل أنثى » فهم قومه[٣] . وهو ، كما يرى القارئ ، تفسير لا رأس له ولا ذيل ، ولا أدرى أى شيطان سوَّله له . وقريب من ذلك تفسيره لقوله تعالى : « ويعلم ما فى الأرحام » بأن معناه « يعلم من سيقبلون الإسلام ومن سيرفضونه » . وقد مهد لهذا بأن فسر « وينزل الغيث » بأن معناها : « يعرف متى ينبغى أن ينزل الوحى على قوم من الأقوام »[٤] . ولعله أراد بهذا أن يَخْرُج مما ظنه مشكلة ، إذ استطاع الطب مؤخَّرا أن يعرف جنس المولود وهو لا يزال جنينا فى بطن أمه ، فحَسِبَ المؤلف أن هذا التقدم الطبى يعارض الآية ، التى يرى المفسرون أنها تَقْصر معرفة ما فى الأرحام على الله سبحانه مع أن الآية بريئة من هذا ، إذ ليس فيها (فيما يخص هذه النقطة) أى قَصْر ، وكل ما

(١) ص ١٣٤ / هـ ٤٠٢ ب .
(٢) الرعد / ٩ .
(٣) ص ٥١١ / هـ ١٤٢٥ .
(٤) ص ٨٩٠ / هـ ٢٣١٩ .

هنالك أنها تقرر أن الله يعلم ذلك . وطبعا هو سبحانه لا يحتاج إلى جهاز كالذى يستعين به الأطباء لمعرفة ما فى الأرحام ، أما من غير جهاز فالأمر يبقى غيبا لا يعرفه إلا الله جل وعلا . ومثل ذلك تفسيره للجبال في قوله سبحانه : « ولو أن قرآنا سُيِّرَتْ به الجبالُ أو قُطِّعَتْ به الأرضُ أو كُلِّم به الموتى » بأنها تعنى « شيوخ القبائل » أو « العقبات الكأداء » ... إلخ[1] مع أن السياق يدل على أن المقصود هو الجبال التى نعرفها حتى يتلاءم تسييرها مع « تقطيع الأرض » و«تكليم الموتى» . ثم كيف ستُسيَّر شيوخ القبائل أو حتى العقبات الكؤود ؟ ومن ذلك أيضاً تفسيره « أبواب جهنم السبعة » فى قوله تعالى : «وإن جهنم لموعدهم أجمعين * لها سبعة أبواب . لكل باب منهم جزء مقسوم»[2] بأنها قد تعنى الحواس السبع : البصر والسمع والشم والذوق واللمس والألم والحرارة[3] . وهو تفسير غريب معتسف، فالحواس ليست سبعًا ، ومن هنا وجدناه ، بعد أن فرغ من عدها ووجدها خمسا فقط ، يضيف إليها « الألم والحرارة » ، وهما ليسا من الحواس المدركة بل من الإحساسات المدرَكة . كذلك فإنه إذا كان يقصد أن الحواس تؤدى بالإنسان ، إذا استخدمها فى الشر ، إلى جهنم فكأنها أبواب يلج منها الأشرار إلى الجحيم ، فإن هذه الحواس نفسها يمكن أن تؤدى بالإنسان ، إذا استعملها فى الخير ، إلى الجنة . وعلى هذا فهى لا تختص بجهنم ، ولا يمكن من ثم تسميتها ، ولو مجازا ، بـ « أبواب جهنم » . ثم إن القرآن فى موضع آخر يخبرنا أن الملائكة تقول

---

(١) ص ٥١٨ / هـ ١٤٤١ .

(٢) الحجر / ٣٠ .

(٣) ص ٥٤٤ / هـ ١٥٠١ .

للكافرين بعد الحساب : « ادخلوا أبواب جهنم خالدين فيها »[1] بما يفيد أن لجهنم فعلاً أبواباً يدخل منها الكافرون يوم القيامة . والقرآن ، كما نعرف وكما يقول المؤلف أيضاً[2] ، يفسر بعضه بعضا ، فهذه الآية إذن تفسير لتلك . وأخيراً فإن المؤلف قد قال إن أعداد « السبعة والسبعين والسبعمائة » لا يُقْصَد بها التحديد ، فلم أخذها هنا على أنها محدَّدة إذن ؟ وقريب من ذلك شرحه للعدد « تسعة عشر » ، وهو عدد أصحاب النار[3] ، بأنه الحواس التسع ومقابلاتها الروحية (فهذه ١٨) ، مضافاً إليها الإرادة (فيتم بذلك العدد ١٩) . ومن المؤكد أنك لاحظت كيف جعل الحواس تسعا ، وكان قد جعلها من قبل سبعا وعجز عن توصيلها إلى هذا العدد الأخير فأضاف إليها الألم والحرارة. وتفسير ذلك أن الحواس السبع عنده هي الحواس الخارجية ، أما الحواس التسع فهي هذه السبع زائد الحاسة التي يتم بها إدراك وضع الإنسان في المكان ، والحاسة التي يدرك بها الإحساسات الداخلية كالجوع والعطش وما إلى ذلك[4]. ومن هذا الوادي أيضاً تفسيره لاختلاف التعبير القرآني عند الحديث عن المادة التي خلق منها آدم (فهي مرة « تراب » ، ومرة « طين ») بأن القرآن حين يقول إن آدم خُلِق من « طين » فإنه يضيف إلى التراب الذي خُلِق منه آدم فعلا « الماء الإلهي » ، وهو الوحي[5] .

على أن ليّه للغة لا يقف عند هذا الحدّ بل يتعداه في كثير من الأحيان إلى تحريف بعض مفاهيم الإسلام بل إنكارها . إنه مثلا ينكر معجزات الأنبياء ويجهد نفسه أشد الاجهاد من أجل تفسيرها تفسيراً طبيعيا . وسبيله إلى ذلك ،

(١) الزمر / ٧٣ . ومثلها أيضاً « الجنة » في الآية ٧٥ من نفس السورة .
(٢) ص ١٢٥ / هـ ٣٧٣ .
(٣) المدثر / ٣٢ .
(٤) ص ١٢٨١ / هـ ٣١٦٩ .
(٥) ص ١٤٣ / هـ ٤٢٥ أ .

فى المقام الأول ، هو شرح الألفاظ والعبارات شرحًا تأباه اللغة وتنكره أشد الإنكار . كذلك فهو ، فيما يبدو ، لا يؤمن بيوم القيامة ، ومن هنا نراه يؤول الآيات التى تصور ذلك اليوم والأهوال التى تقع فيه بنفس الطريقة . ونفس الشيء يقال عن موقفه من « الجن » .

فأما بالنسبة لمعجزات الأنبياء فهذه بعض أمثلة على تأويله للآيات التى تتحدث عنها تأويلا يلوى ألفاظها وعباراتها عن معانيها المتعارف عليها : لقد ورد فى القرآن مثلا فى أكثر من موضع أن عيسى عليه السلام صنع من الطين كهيئة الطير ثم نفخ فيه فإذا هو طير حقيقى ، فماذا يقول المفسر القاديانى فى هذه المسألة ؟ لقد ذكر أن الكتاب المقدس لم يُشِرْ إلى هذه المعجزة ، وليس هناك ، فى رأيه ، أى سبب يدعو الكتاب المقدس إلى إهمال هذه الحادثة الخارقة لو كانت قد وقعت فعلا . ثم يمضى فيقول إن معنى الكلام هو أنه إذا اتصل بعيسى رجل من أصل وضيع ، ولكن تكمن فيه إمكانات النمو والترقى وآمن برسالته ، فإنه يتحول على يديه من إنسان يتمرغ فى التراب ولا يلتفت لغير حاجاته المادية إلى طائر ، أىْ شخصٍ يحلق عاليا فى أجواز السماوات الروحانية ، بالضبط كما يسمِّى الرجل الشجاع « أسدا » ، والرجل الحقير « دابة » . أما الطين الذى صنع منه الطير فلا يشكل طبعا أية عقبة . أليس الإنسان مخلوقًا من الطين ؟[1] وواضح تماما مدى التعسف فى شرح الألفاظ والعبارات ، فإن عيسى عليه السلام قد قال لقومه : « أَخْلُق لكم من الطين كهيئة الطير »[2] ، أى أنه هو الذى يخلق بنفسه من الطين ولا يتسلم كائنا قد خُلق فعلا من الطين وانتهى أمره (أى الإنسان على تفسير المؤلف) . ثم إنه قد قال إنه سيخلق هذا الكائن على هيئة الطير ، أى أنه هو طير فعلا منذ البداية

(١) ص ١٤٠ / هـ ٤٢٠ س ، ٤٢٠ ف . وانظر أيضًا ص ٢٨٨ / هـ ٨٤٦ .
(٢) آل عمران / ٥٠ .

(كل ما فى الأمر أنه سيتحول إلى طير حقيقى بمجرد النفخ) وليس إنسانا أوّلا ثم طائرا بعد ذلك . أما اتخاذه عدم ورود هذه القصة فى الكتاب المقدس حجة على أنها لم تقع ، فهذه الحجة (إن صحت) سوف تظل قائمة حتى لو خلعنا عن القصة مدلولها الإعجازى ، بمعنى أنه أيضًا لم يحدث أنْ ذَكَر الكتاب المقدس وَعْدَ عيسى قومه بأن يحول الأشخاص ذوى الأصل الوضيع إلى أشخاص يحلقون فى سماوات الروحانيات . كما نسى المؤلف أيضًا تأكيده أن الله سبحانه قد حفظ القرآن من العبث ولم يحفظ التوراة والإنجيل(١) . وعلى أى حال فماذا يقول المؤلف فى المعجزات التى أجمع القرآن والكتاب المقدس على روايتها ؟ هل يقبلها ؟ أم ماذا ؟ ألا يرى القارئ أن موقف المؤلف حرِج أشد الحرج وأنه يتعسف فى تفسير الألفاظ والعبارات لتوافق عقيدته فى هذه المسألة ؟ ثم إن المؤلف قد تجاهل أن تفسيره ، لو صح ، لما كان هناك معنى لاختصاص عيسى عليه السلام بتحويل الإنسان ذى الأصل الوضيع إلى شخص يحلق فى سماء الروحانية ، فكل الأنبياء يفعلون هذا لأن هذه وظيفتهم جميعا عليهم الصلاة والسلام . كذلك نسى المؤلف أن القرآن يقول : « وما منعنا أن نُرسل بالآيات إلا أن كذَّب بها الأوّلون . وآتينا ثمود النَّاقَةَ مُبْصِرةً فظلموا بها »(٢) وأن القرآن يسمِّى خلْق عيسى الطير من الطين وإبراءه الأكمه والأبرص وإحياءه الموتى وإخباره الناسْ بما يدّخرون فى بيوتهم « آية »(٣) ، ويسمى ابيِضَاض يد موسى وتحوّل عصاه إلى ثعبان ... إلخ « تسع آيات »(٤) ، ويسمى ناقة صالح « آية »(٥) ، فلو فهمنا معجزة خلق الطير كما فهمها المؤلف

(١) ص ٢٥٦ / هـ ٧٥٢ . وانظر ص ٥٣٧ / هـ ١٤٨٢ .
(٢) الإسراء / ٦٠ .
(٣) آل عمران / ٥٠ .
(٤) النمل/ ١٣ .
(٥) الأعراف / ٧٤ .

القادياني ، ومعجزة ناقة صالح عليه السلام على أنها مجرد ناقة عادية كان يركبها صالح وينتقل بها في البلاد يدعو الناس إلى ربهم[١] ، ومعجزة ابيضاض يد موسى عليه السلام على أنها مما يحدث للأشخاص الأتقياء ، إذ يصدر عن أجسامهم أشعة ذات ألوان مختلفة حسب درجة تطورهم الروحي ، بخلاف الرسل ، الذين تصدر عنهم أشعة بيضاء صافية[٢] كما يقول ، ووضعنا ذلك كله جنبا إلى جنب مع قوله تعالى : « وما مَنَعَنا أن نُرسِل بالآيات إلا أن كذَّب بها الأوَّلون ... إلخ » لما كان هناك إلا نتيجة واحدة ، وهي أن الله سبحانه قد امتنع أن يرسل هذه الآيات بعد أن كذب بها الأولون ، ومعنى ذلك أن محمداً عليه السلام لم يركب قط ناقة وينتقل بها في البلاد يدعو إلى دين الله وأن يده لم تكن تُصدر أي إشعاع أبيض ، أي أنه ، على تفسير المؤلف ، لم يكن من المتقين ، وأنه عليه الصلاة والسلام لم يكن يتمتع بالمقدرة على تحويل الناس إلى أشخاص يطيرون في سماوات الروح . وهي طبعًا نتيجة غير مسلَّمة لأنها تنسف كل ما جاء في القرآن عن نبينا محمد عليه السلام ، وتعارض تماما ما هو معروف من تاريخ الدعوة الإسلامية وسيرة صاحبها عليه الصلاة والسلام .

وفي الحقيقة لا أدري كيف يرفض المؤلف المعجزات على هذا النحو المضحك ويؤمن في ذات الوقت بالنبوة ، أي اتصال بعض البشر بالسماء ، وهي ظاهرة خارقة غير طبيعية . على أن هذا الموقف ليس مقصورا على المؤلف ، بل

---

(١) ص ٣٤١ / هـ ١٠٠٠ .

(٢) ص ٣٤٩ / هـ ١٠٢٤ . والطريف أنه قال في تفسير هذه المسألة نفسها ، تعليقا على قول المولى سبحانه لموسى : « واضمم يدك إلى جناحك تخرجْ بيضاء من غير سوء آيةً أخرى » (طه / ٢٣) ، إن معنى الكلام هو : « قرِّبْ قومك منك » (ص ٦٦٧ / هـ ١٨١٨) . فانظر كيف لا يبالي بأن يتناقض مع نفسه ، بالضبط مثلما لم يبال بقواعد اللغة وما اصطلح عليه أهلها من معاني ألفاظها وعباراتها .

هو موقف القاديانيين عامة فى حدود علمنا . وقد عرض لهذه النقطة د. أحمد إبراهيم مهنا فى دراسته حول ترجمة القرآن الكريم فيُرجَع إليها [١]. والغريب أن زعيمهم ميرزا غلام أحمد كان يؤيد وقوع المعجزات ، ويقيم الأدلة العقلية على صدقها ، ويرجع إنكارها إلى محدودية علم المنكر ، وزاد فأكد إمكان وقوعها فى كل وقت[٢]، بل لقد ادعى أيضاً لنفسه المعجزات[٣].

ونمضى مع المؤلف لنرى كيف يفسر كلمة « طير » فى مواضعها المختلفة من القرآن الكريم ،فنجد أنه لا يجرى فيها على وتيرة مطردة : إنه مثلا عند قوله تعالى : « ألم يَرَوْا إلى الطير مسخَّراتٍ فى جوِّ السماء ما يُمْسِكُهُنَّ إلا الله ؟ إن فى ذلك لآيات لقوم يؤمنون »[٤] يفسر « الطير » بأنه العقاب الإلهى ، مع أن « العقاب » مفرد ، و « الطير » هنا جمع ، ووصفه وضميره هما وصف جمع المؤنث العاقل وضميره ، مما يدل على أن الطير هنا هو الطير ذو الأجنحة والذيول والمناقير . ثم كيف يكون « العقاب » مسخرا فى جو السماء كما تقول الآية ؟ وكيف يكون فى ذلك آيات لقوم يؤمنون ؟ وهو يقول إن الشعر العربى ممتلئ بالحديث عن الطير الذى يتبع مؤخرة الجيش المنتصر لأكل جثث الأعداء المندحرين . كما يرى أن تحليق الطير هو رمز على هزيمة قوم ما وتدميرهم ، ويزعم أن هذا ما تقوله الآية ٢٠ من سورة « المُلْك »[٥]: « أَوَلَمْ

---

(١) د. أحمد إبراهيم مهنا / دراسة حول ترجمة القرآن الكريم / دار الشعب / ١٩٧٨م / ١٧٦ _ ١٩٥ .

(٢) انظر « موقف الأمة الإسلامية من القاديانية » لنخبة من علماء باكستان / مجمع البحوث الإسلامية / ١٣٩٦هـ _ ١٩٧٦م / ١١٤ ، وكذلك د. حسن عيسى عبد الظاهر / القاديانية _ نشأتها وتطورها / ٥٦ ، ٦٤ .

(٣) انظر د. حسن عيسى عبد الظاهر / القاديانية _ نشأتها وتطورها / ١٢٢ .

(٤) النحل / ٨٠ .

(٥) ص ٥٦٩ _ ٥٧٠ / هـ ٤٥٦٧ .

يروْا إلى الطير فوقهم صافَّات ويَقْبِضْن ما يُمْسكهن إلا الرحمن ؟ إنه بكل شيء بصير » ، ويرى القارئ أنها لا علاقة لها بالعقاب والتدمير من قريب أو بعيد . كذلك فتحليق الطير خلف الجيش المنتصر ليس هو نفسه العقاب ، بل العقاب هو الهزيمة والقتل ، ولا دخل للطير فى ذلك ، إذ يقتصر دورها على أكل الجثث بعد موت أصحابها . وهل يضر الشاة سلخها بعد ذبحها ؟(١)

وعلى أية حال فإننا نجده يفسر « الطير » فى موضع آخر بمعناه العادى : ففى قوله تعالى : «وسخرنا مع داود الجبال يسبّحن والطّيْرَ » يقول إن المقصود بالجبال هنا سكانها ، وإن تسخير الله إياها لداود معناه إخضاعهم لسلطانه ، وأما تسخير الطير له فمعناه أنه قد دربه على حمل الرسائل(٢) .

وإذا كان قد فسر « الطير » فى معجزة عيسى عليه السلام بأنه الإنسان الذى بلغ درجة مـن الرقى عاليـة فى سماء الروحانية ، فإنه عند قوله تعالى: « ألم ترَ أن الله يسبّح له من فى السماوات والأرض والطيرُ صافّات »(٣) ، وبعد أن يفسر « السماوات » بأنها هى الذين بلغوا من الرقى الروحى مبلغًا عظيمًا ، « والأرض » بِمَنْ هم عكس ذلك ، يقـول عن « الطيـر » إنهم الوسط بين هؤلاء وأولئك . أى أن « الطير » ليسوا من يحلقون عاليا فى سماوات الروحانية ، بل هم أدنى من ذلك(٤) . والعجيب أن تعبير « الطير صافات » هو نفسه التعبير

(١) انظر أيضًا ص ١٤٠٣ / هـ ٣٤٣٨ ، حيث يفسر الطير الأبابيل التى ترمى أصحاب الفيل بحجارة من سجيل بأنها الطيور التى أكلت جثثهم وكانت تضربها بالصخور . فهل ضرْب قطع اللحم البشرى فى الصخور هو رمى أصحابه الأحياء بحجارة من سجيل ؟

(٢) ص ٧٠٣ / هـ ١٩٠٨ . وبالمثل نراه يفسر الجبال كـل مرة بمعنـى مختلف يُرضِى به هواه !

(٣) النور / ٤٢ .

(٤) ص ٧٦٩ / هـ ٢٠٥٠ ب .

الذى فسره قبلا بالعقاب الإلهى . فانظر كيف تتحكم فيه نزوة اللحظة الحاضرة! أما فى الآية ١٧ من سورة « النمل » فإنه يؤول تعلُّم سليمان عليه السلام « منطق الطير » بمعنى استخدامه له فى نقل الرسائل وما أشبه(١)، على حين أنه فى الآية التى بعد ذلك مباشرة يفسر « الطير » بالخيل السريعة(٢). ثم إنه يفسر طائر الهدهد (فى الآية ٢١ من نفس السورة) بأنه ضابط فى جيش سيدنا سليمان عليه السلام برتبة « لواء » (٣).

أظن أنه قد اتضح الآن مدى تعسفه فى تفسير الألفاظ والعبارات وتأويلها بالقوة لتتلاءم مع موقفه من المعجزات ، التى ينكرها تماما . أما حين لا تواتيه المقدرة على التعسف فإنه ، بكل بساطة ، يدعى أن هذه الخوارق إنما كانت مجرد رؤيا فى المنام أو وهما من الأوهام انخدعت به أعين الحاضرين : فمثلا عند قوله تعالى : « أو كالذى مرَّ على قرية وهى خاوية على عروشها فقال : أنَّى يُحْيِى هذه الله بعد موتها ؟ فأماته الله مائة عام ثم بعثه »(٤) نجده يؤوله على أن ذلك كان حلما ، ثم يمضى فيقرر قاعدة مُفَادها أن القرآن قد يعبر عما وقع فى الحلم كأنه قد وقع فعلا من غير أن يشير إلى ذلك . وهو يستشهد على هذا بالآية الخامسة من سورة « يوسف » (٥). ونفس الكلام يقوله عن ابتهال إبراهيم عليه السلام لربه فى قوله عز شأنه : « ربِّ ، أرنى كيف تُحْيِى الموتى » ، وأمره سبحانه له أنْ « خذ أربعة من الطير فصُرْهُنّ إليك ثم اجعل على كل جبل

---

(١) ص ٨١٩ / هـ ٢١٥٢ .
(٢) ص ٨١٩ / هـ ٢١٥٤ .
(٣) ص ٨٢٠ / هـ ٢١٥٩ .
(٤) البقرة / ٢٦٠ .
(٥) ص ١٠٨ / هـ ٣٢٢ - ٣٢٣ .

منهن جزءًا ثم ادْعُهُنَّ يأتينك سعيا »[1]، فإحياء الموتى هنا أيضًا إنما تم فى المنام كما يدَّعى . ليس ذلك فقط ، بل هو يرى أن هاتين القصتين ترمزان إلى نهوض الأمم التى تستحق النهوض بعد عثارها ، وأن المسلمين لهم (مثل اليهود) نهضتان . وطبعا قد مرت منهما نهضة . وأظن أن هذا العدد ناتج من كون الطير أربعة : فاثنان يرمزان إلى أنه كان لليهود نهضتان ، والاثنان الآخران يرمزان إلى نهضتى المسلمين[2]. وهذا ، كما هو واضح ، خلط شديد وتفسير بما يعنّ للمؤلف فى اللحظة التى يكتب فيها ، وإلا فعلى أى أساس ارتكز فى زعمه « أن القرآن قد يعبر عما وقع فى الحلم كأنه قد وقع فعلا » ما دام القرآن لا يشير إلى ذلك ؟ إنه يستشهد برؤيا سيدنا يوسف[3]. فلنفرض أن هذا صحيح فى حالة رؤيا سيدنا يوسف ، فهل يحق لنا أن نعمّمه من غير ضوابط؟ أقول : « فلنفترض » لأن القرآن قد ذكر بصريح العبارة أن ما رآه سيدنا يوسف إنما كان منامًا ، إذ جاء على لسان أبيه : « يا بنىّ ، لا تقصص رؤياك على إخوتك»[4]، كما جاء على لسان يوسف عليه السلام نفسه فى آخر القصة قوله بعد أن حدَث ما رآه فى منامه فعلا : « يا أبت ، هذا تأويل رؤياى من قبلُ » [5]. أما الآية التى تتحدث عن الذى مرّ على القرية وهى خاوية على عروشها فإنها تقول إنه هو نفسه لم يشعر بأنه مات (على عكس ما يدعى المؤلف من أن الميت هو الذى ظن أنه مات مائة عام)[6]، فضلا عن أن يكون موته قد استغرق مائة عام فى شعوره ، بل وكانت إجابته على سؤال الله له :

(١) البقرة / ٢٦١ .
(٢) ص ١٠٩ / هـ ٣٢٦ .
(٣) يوسف / ٥ .
(٤) يوسف / ٦ .
(٥) يوسف / ١٠١ .
(٦) ص ١٠٩ / هـ ٣٢٥ .

« كم لبثتَ ؟ » هي : « لبثتُ يوما أو بعض يوم » . فكيف يمكن لأى إنسان الادعاء بأن الرجل قد رأى فى منامه أنه مات مائة عام ؟ إن الله هو الذى أخبره بذلك ، وفضلا عن هذا فإن الآية توضح لنا أن المقصود بالبعث هنا هو بعث الشخص بعد موته لا بعث المدن التى خربت والأمم التى انهارت ، أى عودتها إلى النشاط والمجد والحضارة ، فهو سبحانه يقول : «أماته الله مائة عام ثم بعثه» ، ولو كان يقصد أنه نام لقال : « أنامه » أو « أرقده » أو ما إلى ذلك كما قال عن أصحاب الكهف : « فضربنا على آذانهم فى الكهف سنين عددا »[١] ، «وتحسبهم أيقاظا وهم رقود . ونقلبهم ذات اليمين وذات الشمال »[٢] ، ولو كان الأمر واحدا فى القصتين لقال عن هؤلاء : « فأمتناهم سنين عددا » مثلا. كذلك فإنه عز وجل يقول لذلك « الذى مرَّ على قرية » : « وانظر إلى العظام كيف ننشزها ثم نكسوها لحما » ، وهذا بعث الأجساد والأفراد وليس البعث الحضارى . ثم إن البعث الحضارى ليس عقيدة دينية ، وليس أمرا يحتاج إلى كل هذه الأدلة ، فإن انهيار الأمم ونهوضها بعد ذلك من الأمور المعروفة لكل من له إلمام بالتاريخ ، ولا أظن أن نبيا كإبراهيم يحتاج لكى يطمئن قلبه فى مثل هذه المسألة إلى أن يسأل ربه : « رب ، أرنى كيف تحيى الموتى » . وأيضا فلو كان المقصود بالبعث تعمير المدن ونهضة الأمم لأرى الله سيدنا إبراهيم و«الذى مر على قرية» فى نومهما كيف نهضت الأمة المنهارة ودبَّ فى مدنها النشاط الحضارى وعاد إليها عزها ومجدها . وعلى أية حال كيف عرف المؤلف أن الطيور الأربعة ترمز إلى نهضتين لكل من اليهود والمسلمين ؟ هل أتاه الوحى بذلك ؟[٣] والغريب أنه فى موضع آخر[٤] يؤكد أنه ما من أمة تفقد عزها

---

(١) الكهف / ١٢ .

(٢) الكهف / ١٩ .

(٣) انظر أيضًا ص ٣٠٦ ـ ٣٠٧ / هـ ٨٩٨ ، حيث يفسر « كلّمهم الموتى » بمعنى « كلمهم الموتى فى المنام أو رأوا كيف يبعث الله فى الحياة الدنيا الأمم الميتة روحيا » .

(٤) ص ٧٠٨ / هـ ١٩١٩ .

ومجدها تنهض مرة أخرى ، وهو ما يتناقض تماما مع كل ما قاله هنا وفى مواضع متفرقة عن نهوض الأمم النصرانية وأمة الإسلام بعد انهيارها . وبمثل ذلك التعسف يفسر لنا النار التى رآها موسى، فهى نار منامية عنده ، كما أن خلع النعلين الذى أُمِر به موسى هو فى لغة الحلم رمز على التخلص من علائق الدنيا كالزوجة والولد كما يقول [١] . فهل يعقل أن يرمز الله سبحانه للزوجة والولد بالنعلين ؟ ثم هل القرآن كتاب فى تفسير الأحلام ؟ وهل الرموز المنامية هى رموز مطردة ، بمعنى أن كل « نعلين » مثلا فى الحلم لا بد أن يكون معناهما شواغل الدنيا من زوجة وولد ... إلخ ؟ فمن يا ترى نصّ على معانيها هذه ؟ أهو الوحى ؟ أقول ذلك لأنى رأيته يكرر أن هذ الشىء أو ذاك إنما يعنى فى لغة الأحلام كذا وكذا كما فى « الحوت » ، الذى قال إنه فى لغة الحلم رمز على بيت من بيوت العبادة[٢] ، وكـ « السفينة » ، التى فسّرها بـ«الثروة» وفسّر « ثَقْبها » بـ « العمل على توزيع الثروة وعدم تركّزها فى يد قلة من الأفراد»[٣] ، و « ورق الجنة » بـ « الشبان والصالحين »[٤] .

فهذا عن تأويل الخوارق بأنها منامات ، أما زعمه بأنها كانت مجرد وهم تخيلته أعين الحاضرين فأضْرِبُ له المثالين التاليين : تحول عصا موسى إلى ثعبان ، وانشقاق القمر لسيدنا محمد عليه الصلاة والسلام . فأما بالنسبة لعصا موسى عليه السلام فقد قال القرآن إنها قد تحولت فعلا إلى ثعبان ، على عكس عصى السحرة وحبالهم ، التى قال عنها : « يخيَّل إليه من سحرهم

(١) ص ٦٦٦ / هـ ١٨١٣ .
(٢) ص ٦٢٧ / هـ ١٧٠٥ .
(٣) ص ٦٢٩ / هـ ١٧١١ .
(٤) ص ٦٨٤ / هـ ١٨٦١ .

أنها تَسْعَى »[١] . ولو كانت المسألة وهمًا وتخيلاً في الحالتين لما فرّق بينهما . ثم إن عصا موسى ، كما يخبرنا القرآن ، قد أكلت عصيهم . فإذا لم تكن قد تحولت فعلا إلى ثعبان ، وكانت المسألة كلها أوهامًا وخيالات فلم لَمْ تعد عصيّ السحرة كما كانت ويراها النظارة بعد أن زال الوهم وانقشع الخيال ؟[٢] والطريف أنه، وهو الجرىء على الآيات القرآنية يؤولها كيفما شاءت له أهواؤه ، يتحرج أمام حادثة انشقاق القمر لورودها في كتب الأحاديث المعتمدة (وإن كان قد استدرك بأن كتب التاريخ والمراصد المعاصرة للحادثة لم تذكر لنا شيئا عنها) فيسلم بوقوعها ، ولكنه يدور ويأتي من جهة أخرى لينكر إعجازيتها ، إذ يرى أنها إما شيء رآه الراؤون من غير أن تكون له في ذاته حقيقة أو أن الرد على الكفار الذين طلبوا من النبي ﷺ هذه المعجزة قد تزامن مع خسوف القمر ... إلخ[٣] . وقد كان يستطيع هنا بالذات أن يستدل بتلك الآية التي تبين أن زمن المعجزات التي يطلبها الكافرون كشرط لإيمانهم قد ولّى لثبوت عدم جدواها مع الأمم السابقة ، أو بتلك الآيات التي تذكر أن محمداً عليه السلام ما هو إلا بشر رسول وأن ما يطلبه الكفار منه من معجزات لن يجاب ، إذ يقول سبحانه : « وما منعنا أن نُرْسِل بالآيات إلا أن كذّب بها الأولون »[٤] ، « وقالوا: لن نؤمن لك حتى تَفْجُرَ لنا من الأرض ينبوعا * أو تكون لك جنّة من نخيل وعنب فتفجّرَ الأنهار خلالها تفجيرا * أو تُسْقِطَ السماءَ كما زعمت علينا كِسَفًا أو تأتي بالله والملائكة قبيلا * أو يكون لك بيتٌ من زخرف أو ترْقَى في

---

(١) طه / ٦٧ .

(٢) انظر رأيه في هذه الخارقة في ص ٦٦٧ / هـ ١٨١٦ أ ، وكذلك ص ٧٩٨ / هـ ٢١١٣ .

(٣) ص ١١٤٥ / هـ ٢٨٩٦ .

(٤) الإسراء / ٦٠ .

السماء . ولن نؤمنَ لرُقيِّك حتى تنزِّل علينا كتابا نقرؤه . قل : سبحان ربى ! هل كنت إلا بشراً رسولا ؟ »[1] ، ومن ثم فقد كان يمكنه أن يقول إن انشقاق القمر سيحدث عند مجىء الساعة . أما إذا كان القرآن قد عبر عنه بالفعل الماضى فإن هذا من أساليبه المعتادة فى الحديث عن أهوال يوم القيامة ، وذلك كما نقول لطالب مهمل وقد اقترب الامتحان : « جاء الامتحان ، ورسبت يا حلو ! » ، والامتحان لم يجئ ، وهو لم يرسب بعد ، وإنما سيرسب .

إن المؤلف وأصحاب نحلته إذا كانوا ، بنفى المعجزات ، يريدون أن يثبِّتوا فى أذهان الناس أن الكون يجرى على نظام دقيق وقوانين صارمة ، وأن من يريدون أن ينجحوا فى الدنيا فى بلوغ أهدافهم ليس أمامهم إلا العلم يفُضّون به مغاليق الطبيعة والنفس البشرية وإلا العزم يحققون به ما يريدون ، فنحن نوافقهم تماما على هذا ، ولكننا مع ذلك نستثنى الأنبياء الذين وقعت لهم أو على أيديهم هذه الخوارق ما دام القرآن قد استثناهم . وقد قلنا إن النبوة نفسها ظاهرة غير عادية ، ولكننا فى نفس الوقت ، كما لعله اتضح من الفقرة السابقة ، نعتقد أن الإسلام بمجيئه قد وضع حدا لزمن المعجزات ، فقد رأينا القرآن ، فى الوقت الذى يثبت فيه المعجزات للأنبياء السابقين ، لا يستجيب أبداً لأى اقتراح من جانب كفار العرب بوقوع معجزة على يد محمد عليه الصلاة والسلام . صحيح أن فى بعض كتب الحديث قصصا عن معجزات وقعت من النبى عليه الصلاة والسلام ، ولكن هذه المعجزات كانت للمسلمين لا للكفّار . وعلى كل حال

---

(١) الإسراء / ٩١ - ٩٤ . وفى سورة « الفرقان » / ١٨ - ١١ مقترحات من هذا النوع أهملها القرآن ولم يرها تستحق الالتفات ، ومن ثم لم يستجب لها ولا قال إنه قد ينفّذها يوما . وانظر أيضًا الآيات ٢٢ - ٣٠ من نفس السورة ، التى تهدد هؤلاء الكفار المتعنتين المطالبين بنزول الملائكة ورؤية الله ، بما أُدخر لهم فى اليوم الآخر من عذاب رهيب ، ولا تعدهم أو تمنّيهم بالاستجابة لمطالبهم .

فمحمد عليه السلام نبى من الأنبياء ، وليس كل ما يجرى عليه يجرى على غيره من البشر . أى أن باب المعجزات قد انغلق مادامت النبوة قد ختمت به ﷺ، وعلى هذا فليس أمامنا إلا العلم والعزم والمثابرة ، أما انتظار المعجزات فهو مضيعة للوقت وسذاجة لا تليق . على أن هناك سببا آخر قد صرح به أحد كتّابهم فى نفى إحدى معجزات عيسى ، وهو أن أسماء الله الحسنى مقصورة عليه وحده سبحانه ، و « الخالق » أحد هذه الأسماء الحسنى ، فكيف يقال إذن إن عيسى كان « يخلق » من الطين كهيئة الطير ثم ينفخ فيه فيكون طيراً بإذن الله ؟[1] لكن هذا الكاتب قد نسى أو تناسى أن عيسى قد صرح بأن هذه المعجزة وأمثالها إنما كانت بإذن الله ، أى أنه لم يكن إلا مجرد واسطة للقدرة الإلهية[2] .

وننتقل الآن إلى موقف المفسّر الأحمدى من الآيات التى تتحدث عن يوم القيامة وأهواله من نفخ الصور وتدهور الشمس وانكدار النجوم وانكشاط السماء وطيّها كما يطوى الكتاب وبعثرة القبور وزلزلة الأرض وصعق من فى السماوات ومن فى الأرض إلا من شاء الله ... إلخ . لقد رأينا فيما سلف كيف أنه قد أوّل البعث بعد الموت فى قصة « الذى مرّ على قرية » وقصة سيدنا إبراهيم والطيور الأربعة على أنه نهوض للأمم التى انهارت وما إلى ذلك . والحقيقة أن هذا موقف مطرد عنده تجاه كل ما يتعلق بهذا الموضوع . إنه يعلن إيمانه بالحياة الأخرى ، ولكنه (على قدر ما تتبعته فى تفسير الآيات المتعلقة بيوم القيامة) يبدو لى أنه لا يؤمن بذلك اليوم فعلا ، بل الدنيا فى نظره ممتدة بلا نهاية فى مراحل تطورية متعاقبة[3] . فيوم ينفخ فى الصور عنده هو اليوم الذى

---

(1) A Short Sketch of the Ahmadiyya Movement in Islam, Ahmadiyya Muslim Mission, Lagos, 1973 , p. 33 .

(٢) الآية ٥٠ من سورة « آل عمران » ، والآية ١١١ من سورة « المائدة » .

(٣) انظر ص ٢٣ / هـ ٦١ ، وكذلك ص ٥ / آخر فقرة فى هامش ٦ أ ، الذى يبدأ من الصفحة الرابعة .

تنتشر فيه دعوة السماء وينتصر الإسلام ويسود العالـم[١]. و « يوم تُبَدَّل الأرضُ غَيْـر الأرض والسمـاوات »[٢] هو اليوم الذى يظهـر فيـه عـالم جـديد بأرض وسمـاء جديدين ، أى نظام جديد ، وذلك أيضًا بانتشار الإسلام وقيام دولته وسيادة مبادئه[٣]. وقيام الساعة معناه ساعة انتصار الإسلام [٤]. و « أشـراط السـاعة » فى قوله تعالى : «فهل يَنْظُرون إلا الساعة أن تأتيهم بغتة ؟ فقد جاء أشراطها » هى هجرة النبى إلى المدينة[٥].. و « يوم تمور السمـاء مَوْراً * وتسير الجبال سَيْراً » معناه أن القوى السماوية ستقف مع الرسول عليه السلام ضد الكفار[٦]. أما « وقوع الواقعة » فمعناه عنده القضاء نهائيا على عبادة الأصنام فى الجزيرة العربيـة وهزيمة قريش ، أو ظهـور النبى عليـه السـلام[٧]. وحَمْل الأرض والجبـال ودكُّهـا دكـة واحـدة (الذى تحدثت عنه الآية ١٥ من سـورة «الحاقة») هو ارتجاج أنحاء الجزيرة العربية . وهو يفسر الأرض هنا بأنها هى الناس العاديون ، أما الجبال فهى الزعماء الكبار ! [٨] و « يوم الفصل »[٩] هو يوم فتح مكة[١٠]. وتكوير الشـمس (الذى تشيـر إليـه الآية الأولى من سـورة

---

(١) ص ٢٩٥ / هـ ٨٦٣ ، وكذلك ص ٨٣٣ / هـ ٢١٩٤ .

(٢) إبراهيم / ٤٩ .

(٣) ص ٥٣٣ / هـ ١٤٧٥ .

(٤) ص ٨٨١/هـ ٢٢٩٦ ، وكذلك ص ٨٩٠ / هـ ٢٣١٩ .

(٥) ص ١٠٨٧ / هـ٢٧٥١ .

(٦) ١١٢٧/ هـ ٢٨٤٨ .

(٧) ص ١١٦٥ / هـ ٢٩٥٦ ، وإن كان قد ذكر أيضاً أن من معانيها « البعث النهائى » .

(٨) ص ١٢٥٠ / هـ ٣١١٠ .

(٩) النبأ / ١٨ .

(١٠) ص ١٣٠٥ / هـ ٣٢٢٧ .

«التكوير») هو ما حدث من تغيرات مادية وروحية بعد مجيء النبي عليه الصلاة والسلام[1]. وانفطار السماء (المذكور فى الآية الأولى من سورة «الانفطار») هو ارتفاع نجم النصرانية مرة أخرى فى أيامنا هذه[2]. وبعثرة القبور (الواردة فى الآية الثالثة من نفس السورة) هو فتح قبور الفراعنة فى العصر الحالي[3]. وإخراج الأرض أثقالها (على ما تحدثنا به الآية الثانية من سورة «الزلزلة») هو تقدم العلوم ، وخاصة الجيولوجيا والأركيولوجيا ، واستخراج ما فى باطن الأرض من معادن وثروات[4]. وقوله سبحانه عن يوم الحساب : « فأما من ثقُلَتْ موازينه » فالمقصود به فى نظره هو سيادة الأمم القوية على الأمم الضعيفة بطائراتها وبوارجها ... إلخ[5].

والآن إلى صورة العالم الآخر عنده . لكن عليّ أولا أن أقرر أننى لا أدرى كيف يمكن التوفيق بين ما يبدو من تفسيره الآيات الماضية وأشباهها من عدم إيمانه بيوم القيامة بالمعنى الذى نفهمه من هذه الآيات نفسها وبين إيمانه بالبعث والحياة الآخرة . وربما كان يؤمن بأن البعث يتم عقب الموت فينتقل الإنسان من الأرض إلى الجنة أو إلى النار مباشرة . أيا ما يكن الأمر فلنحاول أن نعرض عقيدته فى الحياة الآخرة ، فقد يكون هذا العرض سبيلا إلى اتضاح الأمر .

(١) ص ١٣٢١ / هـ ٣٢٦١ .
(٢) ص ١٣٢٦ / هـ ٣٢٨١ .
(٣) ص ١٣٢٦ / هـ ٣٢٨٣ .
(٤) ص ١٣٨٨ / هـ ٣٤٠٣ .
(٥) ص ١٣٩٣ / هـ ٣٤٢١ .

إنه يرى أن الموت في الدنيا سببه عجز الإنسان عن تمثُّل الطعام أو تعرُّضه للقتل ، ومادام طعام الجنة سيكون مناسبا تماما لكل إنسان ، ومادام رفاقه فى الجنة سيكونون أنقياء مسالمين ، فإن الموت والتحلل سيختفيان تلقائيًا . ومع ذلك فإن لذائذ الجنة ليست لذائذ مادّية . وإذا كانت قد عُرضت فى القرآن على أنها كذلك فلأنه ليس موجها لأصحاب العقول الراقية فقط بل إلى الناس جميعا ، فاستخدم من ثم لغة تناسب مداركهم وسمّى هذه اللذائذ بأسمائها فى الدنيا . ورغم هذا فليست الحياة الآخرة حياة روحية محضة ، بل سيكون هناك أجساد ، ولكنها لن تكون أجساداً مادية . ويمكن تقريب ذلك إذا أمعن الإنسان الفكر فى ظاهرة الأحلام ، فإن ما يخطر للإنسان فى منامه ليس مجرد صور ذهنية أو روحية ، إذ إن جسده يشعر بما يراه أو يسمعه أو يتذوقه فى أثناء النوم . لن يكون إحساسنا بنعيم الجنة مجرد إحساس ذاتى إذن ، إذ إن ما نعرفه فى الدنيا ليس إلا صورة لما ينتظرنا هناك من نعيم حقيقى : فـ «الجنات» مثلا تمثل « الإيمان » ، أما « الأنهار » فإنها تمثل « الأعمال الصالحة » [1]. وهو يؤكد أن الحياة الأخرى تبدأ فى الدنيا ، وأن من خلا قلبه من البغضاء والعداوة

---

(١) ص ٢٠ ــ ٢١ / هـ ٢٧ . وانظر أيضًا ص ١١٠٩ / هـ ٢٨٠١ ، حيث يذكر أن الله سبحانه سيخلق فى العالم الآخر لكل نفس جسدا جديدا بدل جسدها الدنيوى الذى تحلل بالموت . كذلك انظر ص ١١٢٨ / هـ ٢٨٥١ أ ، حيث يقول إن النعيم أو الجحيم الأخرويين هما تجسيد للأعمال والمشاعر التى كانت فى الدنيا : فمثلا « الغلّ » سوف يشعر به صاحبه فى الحياة الآخرة نارا تتلظى ، على حين أن « حب الله » سوف يحسّ به كأنه جنة تجرى من تحتها الأنهار فيها لحم طير ... إلخ ، وأيضًا ص ١١٦٠ هـ ٢٩٣٩ ، وص ١١٠٩ / هـ ٢٨٠١ ، وص ١١٠٦ / هـ ٢٧٤٨ ، حيث يقرّر أنه سوف تُخلَق للنفوس أجساد لأنها لا تستطيع أن تحسّ بشىء من غير جسد ، ولكنها ستكون أجسادا رقيقة مثل النفوس الدنيوية . ومع ذلك فهو فى موضع آخر (ص ١١٦٧/هـ٢٩٦٤) يؤكد أن نعيم الجنة روحانى . ومن الواضح أن هناك غير قليل من الاضطراب عنده فى هذه النقطة .

والحقد والقلق فإنه فى الحقيقة يستمتع بنعيمها كما تقول الآية ٤٧ من سورة « الرحمن » ، ونصها : « ولمن خاف مقام ربه جنتان »[1] . وهو يؤكد أيضا أن الكفر بالحياة الآخرة هو أصل كل الشرور والجرائم فى الدنيا[2] . وفى تفسيره لقوله تعالى عن المؤمنين : « جنات عدنٍ يدخلونها ومن صلَح من آبائهم وأزواجهم وذرياتهم »[3] يقرر أن أهل الإنسان وأقاربه سوف يؤجرون على ما قدموه له من مساعدة مقصودة أو غير مقصودة ، كلٌ على حسب ما قدم له. ذلك أنه يرى أنه ما من عمل يعمله الإنسان إلا ويشارك فيه أهله وأقاربه[4]. والحياة الأخرى عنده ليست حياة سكون بل حياة عمل ومجاهدة للارتقاء الروحى . وقد توصل إلى هذا الرأى الغريب من قوله تعالى : « إن أصحاب الجنة اليوم فى شغلٍ فاكهون »[5].

وفى رأيه أن الخلود فى الجنة هو على الحقيقة بخلاف الخلود فى النار ، الذى يفسره بـ « الزمن الطويل » قائلا إنه سوف يأتى وقت على النار يكون كل أصحابها قد غادروها إلى الجنة . وهو ، فى هذه التفرقة ، يعتمد على حديث للرسول عليه الصلاة والسلام وعلى أن القرآن فى حديثه عن الجنة

---

(١) ص ٣٣٣ / هـ ٩٧٦ ، وإن كان فى تفسيره لهذه الآية يضيف أيضاً أنها قد تعنى أى واد فيه نهران كسيحون وجيحون ، أو دجلة والفرات ، وأن مثل هذه الأودية قد وقعت فى أيدى المسلمين لأنهم كانوا يخافون مقام ربهم (ص ١١٦٠ / هـ ٢٩٣٩) .

(٢) ص ١١٦٩ / هـ ٢٩٧٠ .

(٣) الرعد / ٢٤ .

(٤) ص ٥١٦ / هـ ١٤٣٦ .

(٥) ص ٩٥٢ / هـ ٢٤٥٤ . وانظر أيضاً ص ١٢٩١ / هـ ٣١٩٢ ، وص ١٢٩١ ـ ١٢٩٢ / هـ ٣١٩٢ أ ، وص ١٢٩٣ / هـ ٣١٩٦ ـ ٣١٩٧ ، وص ١٢٩٤ / هـ ٣١٩٩ .

يقول: « عطاءً غير مجذوذ » [١] (أى دائمًا لا ينقطع) ، وهو ما لم يذكره فى الحديث عن النار [٢] .

ومن هذا العرض يتضح لنا أن كلامه عن العالم الآخر يختلط فيه الصواب بالرجم بالغيب : فمثلا من ذا الذى يستطيع أن يجزم بالمادة التى ستُخلَق منها أجساد الناس فى الآخرة ؟ كذلك كيف يمكن الادعاء بأن الله سبحانه مجازٍ الأهل والأقارب على معونتهم « غير المقصودة » لأحد أعضاء الأسرة ؟ وهل صحيح أنه ما من عمَل يعمله الإنسان إلا ويعاونه فيه أهله وأقاربه؟ ألا يأتى الإنسان أعمالا لا يرضى عنها أهله ويحاولون أن يضعوا فى طريقه العراقيل ؟ ثم أيضا ألا يأتى الإنسان أفعالا طيبة برغم أنف أسرته ، التى تبذل جهدها حينئذ لصده عن الصراط المستقيم ؟ إن الآية الخاصة بهذه النقطة واضحة الدلالة على أن الذى سيدخل الجنة من الأهل إنما هم الصالحون . كذلك فإن كلام القرآن عن الجنة وما يسودها من سلام وسكينة وحب وما سيتنعم به أهلها من مسرات ولذائذ لا مقطوعةٍ ولا ممنوعةٍ يتعارض مع زعمه أن المجاهدات الروحية سوف تستمر فى الجنة أيضًا . وإنى فى الحقيقة ليصيبنى الفزع كلما افترضت جدلا أن ما قاله المؤلف فى هذه المسألة صحيح . ألا يكفى قلق الدنيا ومتاعبها

(١) هود / ١٠٩ .

(٢) وذلك فى الآية ١١٠ من سورة « هود » أيضًا . وانظر كذلك ص ٤٧٨ / هـ ١٣٥٠ ، وص ٤٧٨ ـ ٤٧٩ / هـ ١٣٥١ . وفى كتاب "Islam My Religion" ، وهو كتاب وضعه B. A. Rafiq (إمام مسجد الأحمديين بلندن) للأطفال لتلقينهم العقيدة الإسلامية من وجهة نظر قاديانية على هيئة سؤال وجواب نجد الآتى :

ـ إلى متى سيظل الإنسان فى الجنة أو النار ؟

ـ الجنة دائمة للأبد ، أما النار فهى كالمستشفى التى يبقى فيها المريض لمدة محدودة حتى يبرأ من أمراضه . وفى النار سوف يعالَج الناس من أمراضهم الروحية ، وسوف ينقَلون إلى الجنة بعد أن يشفَوا من هذه الأمرض . وعلى هذا فالنار ستكون لمدة محدودة (Kent Publications, 1973, p. 21) .

وما تفرضه علينا من جهاد لا ينتهى ؟ ثم إن القرآن يؤكد أنه لن يصيب المؤمنين في الجنة أىُّ نَصَب ، وهو ما يهدم هذا المزعم هدمًا لأن « المجاهدة » تستلزم النَّصَب والتعب . قال تعالى : « لا يَمَسُّهم فيها نَصَبٌ »[1]. كذلك ليس في القرآن آية واحدة تشير إلى هذا الذى يدّعيه الكاتب القاديانى ، بل كل الآيات التى تتحدث عن الجنة تصورها على أنها دار السلام والسكينة والرضا واللذائذ والمسرات ، وهذا هو الأليق برحمة الله ولطائف كرمه بعد هذه الرحلة المضنية فـى دار المتاعب والقلق والآلام ! أما ادعاء المؤلف أن كلمة «شغُل» في قوله سبحانه : « إن أصحاب الجنة اليوم فى شغُل فاكهون » تدل على أنهم سيكونون فى مجاهدة روحية هناك ، فهو تفسير خاطئ لا يفهم صاحبه مرامى الكلام ، وإلا فهل المشتغلون « بالمجاهدات » (أيا كان نوعها) يقال عنهم إنهم « فاكهون » ؟ أو يقال عنهم (فى الآية التى تلى ذلك مباشرة) : « هم وأزواجهم فى ظلال ، على الأرائك متكئون * لهم فيها فاكهة ، ولهم ما يدّعون * سلامٌ قولاً من ربٍّ رحيم » ؟ فأية مجاهدات هذه التى يقوم بها الإنسان وهو فى الظلال متكئ على الأرائك بين أشجار الفاكهة سابح فى بحار السكينة والسلام ؟ إن « الشغل » المذكور فى الآية التى نحن بصددها يعنى أنهم يتمتعون بما يشغلهم عما يلاقيه الكافرون من عذاب الجحيم . ثم إذا صح هذا الذى يقوله ، فما الذى يحدث لمن يفشل فى هذه المجاهدات الروحية ؟ أسيطرد من الجنة ؟ وهل من يدخل الجنة يخرج منها ؟ ألا يقول القرآن عمن يدخلونها : « وما هم منها بمخرَجين »[2] ؟

على أن للمفسّر القاديانى تفسيراً لبعض الآيات التى تتحدث عن الجنة ونعيمها يحولها عن معناها المباشر الذى لا يمكن أن يكون لها معنى غيره ، بحيث تكون اللذائذ الأخروية رمزا على السيادة والمجد فـى الدنيا . مثال ذلك

(١) الحجر / ٤٨ . وبمثل ذلك جاءت الآية ٣٥ من سورة « فاطر » ، إذ تقول على لسان أهل الجنة : « لا يمسّنا فيها نَصَبٌ ، ولا يمسّنا فيها لغوب » .

(٢) الحجر / ٤٩ . وهم كذلك « لا يبغون عنها حِوَلا » (الكهف / ١٠٩) .

شرحه لقوله تعالى : « إن الذين آمنوا وعملوا الصالحات إنا لا نُضيع أجْرَ من أحسن عملا * أولئك لهم جنات عَدْنٍ ، تجرى من تحتهم الأنهار ، يُحلَّون فيها من أساورَ من ذهب ، ويلبَسون ثيابا خُضرا من سندسٍ وإستبرق متكئين فيها على الأرائك . نعْمَ الثّواب ! وحسنت مرتَفَقا ! »[1] ، إذ يزعم أن الأساور الذهبية هنا رمز على السيادة والسلطان وأن الآية إنما تشير إلى أن المسلمين سيصبحون ملوكا لإمبراطوريات مترامية الأطراف شديدة البأس ، وأنهم سيتمتعون بالقوة والمجد والمنعة ، وأن نساءهم سوف يرتدين الحرائر الفخمة المطرزة بالذهب . ثم يضيف قائلا إن هذه النبوءة قد تحققت حينما انثالت كنوز فارس والروم على العرب الأميين الذين كانوا يلبسون جلود الأنعام وأوبار الجمال الخشنة الغليظة [2] . وهو تفسير غريب جداً لا يحتمله السياق ولا نصوص القرآن الكثيرة حول هذا الموضوع ولا روح الإسلام ، وهو المقياس الذى وضعه المؤلف نفسه للتفسير الصحيح[3] .

وما دمنا قد تحدثنا عن الجنة والنار فيجدر بنا أن نتناول الآن رأيه فى مدى مسؤولية الإنسان عن عمله ، الذى يؤدى به إما إلى هذه وإما إلى تلك . والواضح من تفسيره للآيات المتعلقة بهذا الموضوع أنه مع حرية الإرادة الإنسانية، ومن ثم فإذا صادفته آية من الآيات التى قد يتعارض ظاهرها مع هذا فإنه يؤولها . ومن ذلك على سبيل المثال أنه ، عند قوله تعالى عن الكافرين : «ختَم الله على قلوبهم وعلى سمْعهم»[4] ، يعلق قائلا : « إن الحواس التى يهملها أصحابها تصبح عديمة الجدوى ، وهؤلاء الكافرون قد رفضوا أن يفتحوا قلوبهم وآذانهم لدعوة الحق ، ومن ثم فقدوا المقدرة على السمع والفهم .

---

(١) الكهف / ٣١ ـ ٣٢ .

(٢) ص ٦١٩ / هـ ١٦٨٨ .

(٣) ص ٤٩ / هـ ١٣٢ .

(٤) البقرة / ٨ .

والأمر هنا لا يخرج عن كونه نتيجة طبيعية للامبالاتهم الحرة الواعية . ولأن كل القوانين إنما هى صادرة عن الله سبحانه ، وكل سبب يؤدى إلى نتيجته الطبيعية حسب إرادته جل وعلا ، فقد نسب الختم على قلوب الكافرين وآذانهم إليه سبحانه وتعالى »[١] . وبمثل ذلك يفسر قوله عزّ وجلّ : « كذلك نطبع على قلوب المعتدين »[٢] ، إذ يقول إن الله لا يطبع على قلوب الكافرين تحكمًا ، بل هم بعنادهم هم الذين لم يريدوا أن يستمعوا لدعوة الحق فحرموا أنفسهم من المقدرة على رؤية الحقيقة وقبولها مختارين بذلك مصيرهم السيئ بأنفسهم[٣] . أما فى قوله تعالى : « كذلك يضلّ الله من هو مسرف مرتاب»[٤] فإنه لا يجد أية مشكلة ، إذ يفهم من ترجمته للآية أن « الإضلال » هنا ليس معناه أنه سبحانه يجعل المسرف المرتاب يضلّ (بما يوحى أن العبد مجبر على ضلاله) ، بل معناه أنه سبحانه يحكم عليه بأنه ضال[٥] . وكما يرى القارئ فإن المؤلف هنا قد خرج عن الخط الذى كان ينتهجه فى تفسير مثل هذه العبارة ، وهو الخط الذى كان يقوم على أن الله سبحانه لـمّا كان هو خالق الكون ومنظّمه على أساس أن العناد وعدم استماع دعوة الحق يؤدى إلى العمى والصمم والطبع على القلب (أى الضلال) ، فإن القرآن يسند هذه النتائج إليه سبحانه ، بمعنى أن إرادته قد اقتضت أن تترتب هذه النتيجة على ذلك السبب .

---

(١) ص ١٤ / هـ ٢٧ .

(٢) يونس / ٧٥ .

(٣) ص ٤٤٥ / هـ ١٢٨٠ . وانظر أيضًا ص ٨١٦ / هـ ٢١٤٥ ، حيث يقول نفس الكلام ، وكذلك ص ٩٦٧ / هـ ٢٤٩٥ أ ، حيث يفسر قوله تعالى : « والله خلقكم وما تعملون » (الصافات / ٩٧) تفسيرا قريبا من هذا ، إذ يقول : « خلق أيديكم وأرجلكم التى بها تعملون » .

(٤) المؤمن / ٣٦ .

(٥) ص ١٠١٢ / ترجمة الآية ٣٦ من سورة « غافر » ، ونص الترجمة هو : Thus does Allah adjudge as having gone astray every transgressor , doubter .

ولا أدرى لماذا فعل المؤلف ذلك هنا وأوقع نفسه فى هذه الورطة اللغوية ، إذ إن الفعل « يُضِلّ » لا يدل على المعنى الذى ترجمه به .

كذلك لا أظن المؤلف قد وُفِّق تماما فى ادعائه أنه ما من مصيبة تحل بالإنسان إلا وهى مترتبة على مخالفته لأحد قوانين الطبيعة ، ومن ثم فهو نفسه المسؤول عنها ، ولذلك نرى القرآن ينسب الخير إلى الله والشر إلى الإنسان (١) . والحقيقة أن الإنسان (بصفته الفردية أو الجماعية) مسؤول عن كثير من الشرور والمصائب التى يعانى منها : فمثلا الأمراض التى تصيب سكان مدينة كالقاهرة من جراء تلوث الماء والهواء وطفح المجارى وما إلى ذلك هى مسؤولية هؤلاء السكان أو مسؤولية المصريين عامة . ومثلها أمراض الصدر الناجمة عن التدخين ، أو إهمال الإنسان فى وقاية نفسه من البرد ومن تيارات الهواء ، وكذلك رسوب الطالب المهمل آخر العام . ونفس الشىء يقال عن الأب الذى لم يحسن تربية ابنه وهو صغير فشَقِىَ به كبيرا .... إلخ . ولكن هل الإنسان مسؤول عن الزلازل والبراكين والفيضانات (على الأقل تلك التى ظلت تقع منذ فجر التاريخ حتى العصر الحديث قبل التفجيرات الذرية والنووية ، التى قد يكون مسؤولاً عن بعضها الآن) ؟ ثم إن كلام المؤلف قد يوحى بأنه يرى أن الإنسان بوسعه دومًا طاعة القوانين الطبيعية ، وفاته أنه قد يجهل القانون ذاته ، وبالتالى لا يستطيع أن يتصرف على أساسه فيخطئ ويجلب المصائب على نفسه أو على بنى جنسه أو على كليهما ، أو يعرف القانون ولكنه قد يعجز عن الاستفادة منه لأن ذلك يستلزم عادة وقتا وجهداً قد يفوق طاقته فى ظروف معينة . فهذا الضعف البشرى ، هل يمكن الادعاء بأن الإنسان مسؤول عنه ؟ إن القرآن الكريم يقول : « وخُلِق الإنسان ضعيفًا »(٢)، ويقول : « لا يكلّف

(١) ص ٢١١ / هـ ٦٣٧ ، وكذلك ص ٨٠١ / هـ ٢١١٩ .

(٢) النساء / ٢٩ .

اللهُ نفْسًا إلا وُسْعَها »[١] ، ويقـول أيضـًا : « وخَلَق كـلَّ شـىء فـقـدَّره تقديرًا»[٢] (و « كـلّ شىء » تشمل طبعنا الخير والشر) ، ويقـول كـذلك : «قل : أعوذ بربِّ الفَلَق * منْ شر ما خَلَق * ومن شرِّ غاسقٍ إذا وَقَب»[٣] بما يفيد بصريح العبارة أن بعض ما خلقه سبحانه شرّ أو على الأقل يترتب عليه الشر. ثم إنه إذا لم يكن الله هو الذى خلق الشر ، فمن خلقه إذن ؟ أليس هو الإله الواحد خالق كل شىء ؟ أو على الأقل : أليس هو سبحانه الذى رتب الكون على قوانين تؤدى فى بعض الأحيان إلى الشر ؟[٤]

على أن هناك نقطة تتعلق بمسألة الضعف البشرى التى تدور حولها الفقرة السابقة ، وهى الفرق بين البشر العاديين والرسل الكرام بالنسبة لهذا الضعف والأخطاء والذنوب التى يقود إليها واستغفار صاحبها منها . وهذا نص ما يقوله المؤلف فى هذ الصدد : « ليس المؤمنون العاديون هم وحدهم الذين يحتاجون إلى الاستغفار بل أيضا الصالحون ، وحتى الأنبياء العظام . لكن على حين أن المؤمنين العاديين يستغفرون الله طلبا للحماية من الذنوب المستقبلة وكذلك من النتائج السيئة للأخطاء التى وقعت قبلا منهم ، فإن الأنبياء الكرام يطلبون الحماية من نواحى النقص والضعف البشرى التى يمكن أن تعوق تقدم دعوتهم. ثم إن الأنبياء هم أيضًا بشر من البشر ، وبرغم أنهم معصومون من الآثام فإنهم مع ذلك معرضون لنقص البشر وضعفهم ، ومن هنا فهم بحاجة

---

(١) البقرة / ٢٨٧ . وانظر شرح المؤلف نفسه لهذه الآية (ص ١١٩ / هـ ٣٥٩) بما يعضد ما أقول .

(٢) الفرقان / ٣ .

(٣) الفلق / ٢ ـ ٤ .

(٤) لقد ناقشت هذه النقطة بشىء من التفصيل فى كتابى « المتنبى ـ دراسة جديدة لحياته وشخصيته »/ ١٩٨٦م / ١٧٩ ـ ١٨١ .

إلى أن يستغفروا ربهم طلبا لعون الله وحمايته »[١]. ترى هل يريد أن يقول إن أخطاء الأنبياء هى أخطاء تافهة لا تكاد تذكر ، وأنها أيضًا ليست أخطاء أخلاقية بل أخطاء فى تقدير المواقف والأشخاص ومن ثم فيما يترتب على ذلك من تصرفات ، وأنهم إذا كانوا مأمورين بالاستغفار منها فلأنهم في الذروة من الأخلاق العالية بحيث ما من شيء تافه يقع منهم إلا ويحوج إلى الاستغفار؟[٢].

ورغم هجوم المؤلف على المستشرقين الذين يعيبون القرآن لدعوته إلى الإيمان بأشياء غيبية لا يمكن البرهنة عليها ، ورغم تأكيده أن أشياء كثيرة لا تُرى ومع ذلك لا يستطيع أحد أن ينكرها ، وأن الغيب فى الإسلام إنما يقبله العقل وتعضده التجربة[٣]، فإن موقفه (وكذلك الطائفة التى ينتمى إليها) من الجن هو عكس ذلك تماما ، إذ هم فى نظره ليسوا إلا طوائف من البشر ، ولا فرق عنده بين « الإنس » و «الجن» سوى أن الأولين هم عامة الناس ، والآخرين هم كبارهم وزعماؤهم الذين لا يختلطون بهم بل يبقون بعيداً عنهم فكأنهم غير مرئيين[٤] .

أما النفر من الجن الذين استمعوا إلى النبى عليه السلام وهو يقرأ القرآن فآمنوا به وبدعوته فهم عند المؤلف نفر من اليهود من نصيبين أو من الموصل أو من نينوى كانوا خائفين من قريش فقابلوا النبى ليلا ، وبعد أن سمعوا القرآن

(١) ص ١٠١٥ - ١٠١٦ / هـ ٢٦١٢ .
(٢) انظر أيضًا ص ١٠٩٣ / هـ ٢٧٦٥ ، حيث يعالج هذه النقطة .
(٣) انظر ص ١٣ / هـ ٢٠ .
(٤) يقصد أن أصل كلمة « جن » تعنى الاختفاء والستر والتغطية (ص ٣٠٧ / هـ ٩٠٠ ، وكذلك ص ٣٦٧ / هـ ١٠٧٥) .

وكلام الرسول دخلوا فى الإسلام وحملوا رسالته إلى قومهم ، الذين سرعان ما اعتنقوه[١] . وقد سمُّوا « جنًا » لأنهم لم يكونوا عربا بل غرباء، وهذا أحد معانى « الجن » كما يقول[٢] . وهو ، كما ترى ، كلام لا يمكن التوفيق بحال بينه وبين ما ذُكر فى القرآن عن الجن ، وبخاصة فى الآيات ٣٠ ـ ٣٣ من سورة «الأحقاف» وفى سورة « الجن » كلها . إن هذه السورة الأخيرة تبدأ هكذا: «قل : أُوحِىَ إلىَّ أنه استمع نفر من الجن ... » ، ومعنى ذلك أن الرسول عليه الصلاة والسلام لم يعلم باستماعهم له وهو يتلو القرآن ، فضلا عن أن يكون قد قابلهم كما يدعى المؤلف ، بل الله هو الذى أوحى إليه بذلك. ولو كانوا قد قابلوا النبى كما يدعى المؤلف وتحدثوا معه أو جرت بينهم وبينه أية اتصالات لسجل القرآن ذلك. ثم لو كان هؤلاء النفر من اليهود (أو النصارى الموحِّدين كما ذكر فى هامش آخر)[٣] لسماهم القرآن نفرا من أهل الكتاب . أما كونهم غرباء فليس مسوغا أبدا لتسميتهم جنا ، فكم من غرباء وفدوا على الرسول عليه السلام ولم يسمهم هو ولا القرآن « جنا » ، ومنهم وفد نصارى نجران ، الذين ناداهم القرآن بـ « يا أهل الكتاب »[٤]. وقد جرت العادة فى القرآن أن يسمِّى «الغريب» بـ « ابن السبيل » . ثم إذا كانوا غرباء فى نظر الرسول ، فهل كانوا غرباء فى نظر أنفسهم حتى يسمّوا أنفسهم وأمثالهم بـ « الجن » : « وأنا ظننَّا أن لن تقول الإنس والجن على الله كذبا»[٥] ؟ كذلك لو كان هؤلاء اليهود من نصيبين أو الموصل أو نينوى فكيف تسنى لهم أن يفهموا القرآن وهم ليسوا عربا ؟ وأيضًا كيف تسنى لهم

---

(١) ص ١٠٨٠ / هـ ٧٣٣ ، وذلك فى تفسيره للآيات ٣٠ ـ ٣٢ من سورة «الأحقاف».

(٢) ص ١٢٦٧ / هـ ٣١٣٧ ، وذلك فى تفسيره للآية ٢ من سورة « الجن » .

(٣) ص ١٢٦٧ / هـ ٣١٣٨ .

(٤) آل عمران / ٦٥ .

(٥) الجن / ٦ .

أن يلمسوا السماء فيجدوها ملئت حرسًا شديدًا وشُهُبًا ، وأنهم كانوا يقعدون منها مقاعد للسمع ؟ لقد نسى أنه ، عند الآية الثامنة من سورة « الصافات » ، قد فسّر الشياطين الذين يحاولون التنصّت على أخبار السماء والملإ الأعلى بأنهم «المنافقون والكفار أعداء الإسلام »(١) . وسوف نرى بعد قليل أنه يَعُدُّ الشياطين والجن شيئا واحدا ، فهل يمكن أن يوصف هؤلاء الجن المؤمنون بأنهم منافقون كفار؟ بيد أنه فى آية سورة «الصافات» هذه قد فسر الكواكب التى تزين السماء وتحفظها من الشياطين الذين يحاولون التسمع إلى الملإ الأعلى بأنها «الأنبياء والمصلحون الدينيون»(٢) . وهذا ، كما ترى ، خلط وتفسير بالهوى وضرب بقواعد اللغة وآيات القرآن عُرْض الحائط . ويزيد الطين بِلّة أنه يعود بعد ذلك فيفسر «الشيطان الرجيم » الذى يحاول استراق السمع بأنه الكافر الذى يريد أن يصل إلى الله عن غير طريق الرسل(٣) . لقد رأيناه مرةً يفسر « الجن » بأنهم هم كبار القوم المتناؤون عن مخالطة العوام ، والآن يفسرهم بأنهم « الغرباء » ! فأى اضطراب هذا ؟

والغريب العجيب أنه فى نفس تفسيره لسورة « الجن » يتحدث عنهم على أنهم « العرافون والكهنة » (٤) . فيا له من اضطراب شنيع ! وهم فى مكان آخر « قبائل جبلية متوحشة »(٥) ، أما فى قوله تعالى : « يا معشر الجن والإنس إن استطعتم أن تنفُذوا من أقطار السماوات والأرض فانفُذوا .

---

(١) ص ٩٥٩ / هـ ٢٤٧١ ـ ٢٤٧٢ .

(٢) الموضع السابق .

(٣) ص ٥٣٨ / هـ ١٤٨٧ ، وص ٥٣٩ / هـ ١٤٨٨ أ .

(٤) ص ١٢٦٨ / هـ ٣١٤٢ .

(٥) ٨١٩ /هـ ٢١٥٣ .

لاتنفذون إلا بسلطان »[١] فربما كان المقصود بهم الأمريكان والروس ! وأما «عفريت من الجن»[٢] فمعناه « رجل قوى بارع شديد الذكاء »[٣]. لقد فرّق القرآن بين « الإنس » و « الجن » على أساس أن أولئك مخلوقون من صلصال وهؤلاء من نار[٤]، ومع ذلك نجد المؤلف يحاول التملص من هذا النص الصريح القاطع قائلا إن الكلام هنا على المجاز ، وإن المقصود بخلق «الإنسان» من الصلصال أن بعض البشر ذوو طبيعة طيعة خاضعة ، وإن المراد بخلق « الجان » من النار أن بعض البشر ذوو طبيعة نارية عنيفة[٥]. ومن الواضح تمام الوضوح مدى الخلط والاضطراب والتعسف فى كلام المؤلف ، الذى لا يدرى أنه قد أوقع نفسه فى مأزق حرج يستحيل عليه الخروج منه ، إذ كيف يسمى القرآن النفر من اليهود (أو النصارى الموحّدين) الذين آمنوا بالقرآن بمجرد سماعهم إياه «جنا» بل كيف سمّوا هم أنفسهم وأمثالهم « جنا » ، والجن (كما يقول المؤلف) جميعهم ذوو طبيعة نارية عنيفة ، على حين أن هؤلاء النفر بمسارعتهم إلى الإيمان قد برهنوا على أن فيهم سماحة ولينا ؟ وإذا كان الجن والإنس فى آية سورة « الرحمن » هما الروس والأمريكان كما قال ، فمن من الفريقين أصحاب الطبيعة الخاضعة يا ترى ؟ ومن منهما ذوو المزاج النارى المشتعل ؟

وفى تعليق المفسّر الأحمدى على قول إبليس عن آدم : « أنا خير منه »

(١) الرحمن / ٣٣ .

(٢) النمل / ٤٠ .

(٣) ص ٨٢٤ / هـ ١١٧٢ .

(٤) الحجر / ٢٧ ـ ٢٨ ، والرحمن / ١٥ ـ ١٦ .

(٥) ص ٥٤١ / هـ ١٤٩٤ :

يقول إن خصوم أى نبى يعُدّون أنفسهم أفضل منه فى القوة والمركز والمكانة[١]، أى أن المقصود بآدم وإبليس هنا الأنبياء وأعداؤهم . وهو يجرى على هذه الطريقة فى تفسيره لقوله تعالى : « وما أرسلنا من قبلك من رسول ولا نبى إلا إذا تمنى ألقى الشيطانُ فى أمنيته » ، إذ يقول : « إن الأشرار من البشر (أو بتعبيره هو : « satanic persons : شياطين الإنس ») يضعون العراقيل فى طريق أمنية النبى حتى لا يبلغ هدفه[٢] . كذلك فـ « الشيطان » فى قوله تعالى عن خروج الكفار إلى بدر لمحاربة الرسول : « وإذ زيّن لهم الشيطانُ أعمالهم ، وقال : لا غالب لكم اليوم من الناس ، وإنى جارٌ لكم » هو فى رأيه سراقة بن مالك[٣] رغم أنه قد فسر قوله تعالى من نفس السورة[٤] : « ويُذهب عنكم رِجْزَ الشيطان » بأنه قد يكون المقصود به « آلام العطش »[٥] .

ومن غرائب الأشياء تأكيد المفسّر القاديانى أن إبليس ليس هو الشيطان ، إذ إن هذين الاسمين (كما يقول) يُذْكَران جنبا إلى جنب دائما كلما قص القرآن حكاية آدم والملائكة وسجودهم له وعصيان إبليس أن يسجد معهم ، ولو كانا شيئا واحدا لاستخدم لهما نفس الاسم[٦] . لكن فات المؤلف أن القصة كما وردت فى سورة « الأعراف » (الآيات ١٧ ـ ١٩) و « الإسراء »

---

(١) ص ٩٨٨ / هـ ٢٢٥٦ .
(٢) ص ٧٢٦ / هـ ١٩٦٢ .
(٣) ص ٣٨٦ / هـ ١١٢٩ . والآية هى الثامنة والأربعون من سورة « الأنفال » .
(٤) الآية ١١ .
(٥) ص ٣٧٨ / هـ ١١٠٢ .
(٦) ص ٢٥ / هـ ٦٧ .

(الآيـة ٦٣) و« ص » (الآية ٨٣) تذكر أن « إبليس » قد هدد بأنه سيُغْوِى آدم وذريته ، فإذا قال القرآن إن « الشيطان » قد أزلهما وأخرجهما من الجنة فينبغى ألا ينصرف الذهن إلى أى مخلوق غير « إبليس » ، ويكون استخدام الكلمتين حينئذ جنب إلى جنبا مثل استخدامنا لـ « شارون » و « المجرم » مثلا فى قولنا : «لقد هدد شارون بقتل الفلسطينيين وإرهابهم ، وقتل المجرم بالفعل كثيرا منهم » . ولا معنى إذن لزعمه أن الشيطان الذى أخرج آدم من الجنة كان من قوم آدم[1] ، وبخاصة أن القرآن لم يذكر أنه كان فى الجنة أحد آخر غير آدم وحواء ، بل الكلام كله موجه إليهما ومنصب عليهما على عكس ما يزعم المؤلف استناداً إلى قوله تعالى فى سورة « البقرة » : « اهبطوا منها جميعا » ، إذ يرى أن « واو الجماعة » فى « اهبطوا » دليل على أنه كان هناك أكثر من اثنين . والواقع أنه قد يكون المقصود بالهبوط هنا هو الهبوط من المنزلة التى كان آدم وحواء وإبليس فيها ، أو يكون فى الكلام التفات لإدخال ذرية آدم وحواء أيضا فى هذا الهبوط الذى سيعانون منه كما سيعانى أبوهم وأمهم . والالتفات من أساليب القرآن المعروفة . وإلا فإذا كان المؤلف يتعلل بـ «واو الجماعة» هنا فإن القرآن يسند الفعل نفسه فى موضع آخر منه[2] إلى « ألف الاثنين » . ترى ماذا كان تعليقه على ذلك ؟ إنه يرى فى هذا إشارة إلى أن أهل الجنة فى ذلك الوقت كانوا فريقين : فريقا يتبع آدم ، وفريقا يتبع الشيطان[3] . وهذا خطأ شديد، فإن آدم نفسه هو الذى أصاخ لوسوسة الشيطان

---

(١) ص ٢٦ / بقية هـ ٦٧ .

(٢) طه / ١٢٤ .

(٣) ص ٦٨٥ / هـ ١٨٦٣ .

فاستحق الهبوط مما كان فيه . ولو كان هناك فريقان : فريق مطيع (هم أتباع آدم) وآخر عاص (أتباع الشيطان) ، فلم سوى بين المطيعين والعاصين وطرد الجميع من الجنة ؟ ثم لماذا لم يشر القرآن إلى قصة الشيطان وأتباعه بعد خروجهم من الجنة؟ على أن ليس معنى كلامى أنه لا يوجد بين البشر شياطين، فقد ذكر القرآن «شياطين الإنس » أيضًا، غير أن ذلك لم يتعدَّ مرة واحدة [١]، وأضيفت فيها كلمة « الشياطين » صراحة إلى « الأنس » مما يدل على أنها أصلا للجن ثم استعملت للإنس مجازا [٢]. والدليل على ذلك أن الآية ٢٨ من سورة «الأعراف» تقول لبنى آدم عن الشيطان وقبيله : « إنه يراكم هو وقبيله من حيث لا ترونهم » ، أى أنهم من الجن الذين لا يظهرون للأعين وينتمون إلى عالم الغيب . ولو كان الشيطان من قوم آدم كما ذكر المؤلف فكيف يمكنه هو وقبيله أن يرانا نحن بنى آدم ولا نراه؟ وإذا كان المؤلف نفسه يقر بأن «الشيطان» هو مخلوق غير مرئى ويسميه « روح الشر : the Evil Spirit »، وأن وظيفته هى الوسوسة للإنسان (أى الجنس الإنسانى كله وليس لآدم وحده) ، فلم إذن الانتكاس ولَىُّ الألفاظ عن معانيها ؟ [٣] ثم لو كان «الشيطان» من بنى آدم أكان يمكنه أن يعيش إلى نهاية العالم يفتن أبناء آدم كما فتن أبويهم وأخرجهما من الجنة ؟ أليس هذا ما يقوله صدر الآية السابقة: « يا بنى آدم ، لا يفتننكم الشيطان كما أخرج أبويكم من الجنة» ؟[٤]

---

(١) الآية ١١٣ من سورة « الأنعام » .

(٢) وهناك آيتان أُخريان لم تُضَف فيهما كلمة « الشياطين » إلى « الإنس » صراحة بل إلى ضمير يعود ، كما يفهم من السياق ، إلى جماعة من الإنس (هكذا : « شياطينهم ») (البقرة / ١٤ ، ٧٧) .

(٣) انظر ص ٣٢٩ / هـ ٩٦٤ .

(٤) وهناك آيات كثيرة تصرح بأن الشيطان ما زال وسيظل موجودا يمارس مهمته فى الوسوسة والإغراء بالشر ، وتحذر البشر من شروره وألاعيبه .

لقد تبين لنا أن ديدن المؤلف القادياني في كثير من الأحيان هو اللامبالاة بمنطق اللغة أو السياق أو الاتجاه العام للإسلام والنصوص القرآنية الكثيرة المتضافرة ، وهذا الاتجاه الخطير يتضح في نظرته إلى كثير من الآيات التي ليست فيها أية إشارة إلى أحداث المستقبل على أنها « نبوءات » . إن من الواضح أن آيةً مثل « سيهزم الجمع ويولُّون الدُّبر »(١) هي إشارة إلى أمر سيقع في المستقبل ، وإن لم يتبين عمر بن الخطاب رضي الله عنه دلالتها إلا حينما تحققت فعلا ورأى مصداقها بعينيه(٢). كذلك لا جدال في أن قوله تعالى : «غُلبت الرُّوم في أدنى الأرض، وهم من بعد غَلَبهم سيغلبون * في بضع سنين»(٣) هو نبوءة من النبوءات ، وقد تحققت كسالفتها . ومن ذلك أيضا قوله تعالى : « لقد صدَق الله رسولَه الرؤيا بالحق : لتدخلُنّ المسجدَ الحرام إن شاء الله آمنين ، محلِّقين رؤوسكم ومقصِّرين لا تخافون » (٤). فهذه الآيات تَعد صراحةً أن هذا الأمر أو ذاك سيقع في المستقبل . وبالنسبة للكتاب المقدس فقد وردت فيه نبوءات عن سيدنا محمد عليه الصلاة والسلام وعن أمته ، وإن كان أهل الكتاب يخلعون على الآيات التي وردت فيها تلك النبوءات تفسيراً آخر . وقد أشار المؤلف إلى ذلك حين فسر قوله تعالى مخاطبا أهل الكتاب وواصفا القرآن بأن الله أنزله على رسوله عليه السلام « مصدقًا لما معكم »(٥) بأنْ ليس المقصود أن القرآن يبرهن على صدق ما معهم ، إذ قد اعترته التحريفات وزيد فيه ونقص ، بل معناه أنه « يحقق ما جاء في الكتاب الذي

---

(١) القمر / ٤٦ .

(٢) انظر مثلا تفسير البيضاوي لهذه الآية . وقد أشار المؤلف القادياني إلى هذه النبوءة (ص١١٥١ / هـ ٢٩١٢) ، وإن لم يذكر قصة عمر رضي الله عنه معها .

(٣) الروم / ٣ ـ ٤ .

(٤) الفتح / ٢٨ .

(٥) آل عمران / ٤ .

معكم من نبوءات »(١). وتطبيقا لذلك فإنه يستشهد ، في تفسيره لقوله تعالى عن دعاء سيدنا إبراهيم وسيدنا إسماعيل لذريتهما من العرب : « ربّنا ، وابعث فيهم رسولاً منهم ... » ، بما جاء في سفر «التكوين» من نبوءة خاصة بهذا الأمر ، كما يردّ على المؤلفين النصارى الذين ينكرون ورود مثل هذه النبوءة في الكتاب المقدس مشيراً إلى المواضع التي وردت فيها ومبرهنا على أن المقصود بذلك هو محمد عليه السلام وأمته(٢).

بيد أن هذا شيء ، وتفسير قوله تعالى عن دعاء سيدنا عيسى عليه السلام ربه استجابةً لحوارييه (الذين اقترحوا عليه أن ينزل ربهم عليهم مائدة من السماء) أن : « أنزِلْ علينا مائدةً من السماء تكون لنا عيداً لأوّلنا وآخرنا »(٣) على أنها نبوءة شيء آخر ، إذ قال إن المقصود فترتان من الازدهار والتقدم النصراني : مرة في القديم ، ومرة في القرنين الثامن عشر والتاسع عشر الميلاديين . ذلك أن المائدة عنده رمز على القوة والسلطان ، وقد ازدهرت الأمم النصرانية مرة من قبل، وها هي ذي مزدهرة كرة أخرى في العصر الحديث كما يقول (٤). ومثل ذلك قوله ، في شرح الآية التي تتلو الآية السابقة ، وهي : «قال الله : إني منزّلها عليكم . فمن يكفر بعد منكم فإني أعذّبه عذابا لا أعذّبه أحداً من العالمين »(٥)، إن المقصود بهذا العذاب الرهيب هو الحربان العالميتان(٦) . وعبثا يحاول الإنسان أن يجد أية صلة بين هاتين الآيتين وما ذكره المؤلف في تفسيرهما ، وعبثا يحاول الإنسان أيضاً أن يجد في إسراء النبي عليه

---

(١) ص ٢٨ / هـ ٧٧ .

(٢) ص ٥٦ ـ ٥٧ / هـ ١٤٧ . وانظر ص ١٠٧٥ / هـ ٢٧٢٢ ـ ٢٧٢٣ ، وكذلك ص١١٠١ / هـ ٢٧٨٦ ، حيث يشير إلى نبوءتين أخريين خاصتين بهذا الموضوع .

(٣) المائدة / ١١٥ .

(٤) ص ٢٧٥ / هـ ٨٠٧ ـ ٨٠٩ .

(٥) المائدة / ١١٦ .

(٦) ص ٢٧٦ / هـ ٨١٠ .

السلام إلى بيت المقدس نبوءة بالهجرة ، وفى المسجد الأقصى نبوءة ببنائه عليه السلام مسجد المدينة[١] . وكذلك عبثا يحاول الإنسان أن يجد ، فى آيات سورة «الإسراء» التى تتحدث عن إفساد اليهود مرتين وإرسال الله سبحانه عليهم من يعذبهم فى المرتين ، تحذيراً للمسلمين بأنهم أيضا سيعاقبون مرتين : مرة على يد هولاكو، والثانية فى هذه الأيام[٢] (يقصد الاستعمار الأوربى لبلادهم) . إنه لو قال إن هذه الآيات ترسى قاعدة عامة مُفادها أن فساد الأمم يؤدى إلى ضعفها وانحطاطها وطمع الأعداء فيها وتسلطهم عليها لما وَجَدْتُ لمخالفته مندوحة ، أما الزعم بأنها تحذير (أو تنبؤ) بأن المسلمين سيلاقون العقاب مرتين : على يد هولاكو وعلى يد الاستعمار الأوربى بالذات ، فهذا تعنت وتعسف : أولا ، لأن المسلمين لم يُشَرْ إليهم فى هذه الآيات من قريب أو من بعيد . وثانيا ، لأن المسلمين لم يَعْتَدِ عليهم قبلا هولاكو فقط ، بل اعتدى عليهم الأسبان فى الأندلس وأخرجوهم من تلك الجنة الأرضية بعدما دانت لهم قرونا ثمانية ، واعتدى عليهم الصليبيون واحتلوا أجزاء من بلادهم فى الشام ومصر حقبة طويلة وأطاحوا برقاب عشرات الألوف منهم ، وها هم أولاء اليهود قد امتلخوا منهم الأرض المقدسة وأقاموا لأنفسهم فيها دولة . وثالثا ، فإن المسلمين ، برغم ذلك ، قد صدوا المغول بعد ذلك وكسروهم ، بل انتهى أمر هولاء المغول بالدخول فى الإسلام . وكذلك أدال سبحانه للمسلمين من الصليبيين ومكّنهم من إخراجهم من بلادهم . والأمل كبير فى أن يفيق

---

(١) ص ٥٨٢ / ١٥٩١أ ، وإن كنا لا نستبعد أن تكون إمامته عليه الصلاة والسلام لإخوانه الأنبياء فى المسجد الأقصى هى إشارة (لا نبوءة كما ادعى ، فليست فيها وضوح النبوءات ولا صراحتها) بانتشار الإسلام وانتصاره على الدين كله . على أن يكون واضحا أن إمامته عليه السلام لإخوانه لم ترد فى القرآن .

(٢) ص ٥٨٤ / هـ ١٥٩٥ .

المسلمون من خبال المذلة والتخلف الذى يغتال عقولهم ونفوسهم وأخلاقهم ويستطيعوا أن يفكوا إسار أنفسهم من الاستعمار الأوربى حقيقة بعد أن تخلصوا من قيوده فى الظاهر ، وأن يُجلوا اليهود عن فلسطين كما أجلاهم نبينا الكريم عن يثرب وخيبر ، وأجلاهم صحابته الكرام بعد ذلك عن الجزيرة العربية التى كانوا دنّسوها زمنا .

وعلى هذه الوتيرة المضحكة يفسر قوله تعالى يصف حال المشركين يوم القيامة حين يحال بينهم وبين شركائهم الذين عبدوهم مع الله سبحانه : « ويوم يقول : نادوا شركائى الذين زعمتم . فدعوهم فلم يستجيبوا لهم ، وجعلنا بينهم موبقا »[١] بأن المقصود بـ « الموبق » هو « الستار الحديدى أو الحواجز الجمركية أو المقاطعة الاقتصادية »[٢] . ولكن ما دخل « الستار الحديدى والحواجز الجمركية والمقاطعة الاقتصادية » فى العلاقة بين المشركين وآلهتهم ، التى سيدعونها يوم القيامة فلا تستجيب لهم وتتركهم لمصيرهم الأسود فى قاع الجحيم ؟ علم ذلك عند علام الغيوب ! كذلك نراه يفسر النار فى قوله تعالى بعد ذلك مباشرة : «ورأى المجرمون النار فظنّوا أنهم مواقعوها ولم يجدوا عنها مصرفًا » (وهى نار الآخرة كما هو واضح لكل من عنده مسكة من عقل ومنطق) بأنها « حرب مدمرة يتورط فيا الغرب »[٣] . أما قوله تعالى مخاطبا الرسول الكريم فى شأن المشركين المكذبين بيوم القيامة وما سيقع فيه من أهوال : « ويسألونك عن الجبال ، فقل : ينسفها ربى نسفا »[٤] فالمقصود

---

(١) الكهف / ٥٣ .

(٢) ص ٦٢٤ / هـ ١٧٠٠ .

(٣) ص ٦٢٤ / هـ ١٧٠١ .

(٤) طه / ١٠٦ .

بـ «الجبال» فيه (عند المفسّر القادياني) « أم الغرب النصرانية » ! [(١)] أما كيف يمكن أن تخطر أم الغرب النصرانية لمشركي قريش قبل أكثر من أربعة عشر قرنا فعلم ذلك عند عالم السّر وأخفى [(٢)] !

ثم يمضى المفسر اللّوْذَعِيّ فيفسر قوله تعالى عن « الجبال » في الآية التالية : « فيذرها قاعا صفصفا » بأن المقصود بذلك « الديمقراطية والاشتراكية »[(٣)] ، أي التسوية بين الناس سياسيا واقتصاديا . فهل طُبِّقَت الديمقراطية والاشتراكية الآن يا ترى ولم تطبق في عهد الرسول عليه الصلاة والسلام ؟ ولكن ماذا تقول في رجل يفسر قبيل ذلك حشر المجرمين يوم النفخ في الصور زُرْقا [(٤)] بأن الإشارة فيه إلى أم الغرب النصرانية التي لها عيون زرقاء[(٥)] ، مع أن الزرقة هنا هي زرقة الوجوه من الكمد والمذلة والرعب والاختناق ، كما يفسر تخافتهم عندئذ فيما بينهم قائلين : «إنْ لبثتم إلا عَشْرا» بأن المقصود « عشرة أيام » ، بمعنى «عشرة قرون» ، وهي القرون العشرة التي تفصل بين هجرة الرسول عليه السلام والقرن السابع الميلادي حين أفاق الأوربيون من رقدة التخلف وسادوا العالم ؟[(٦)] وهذه الفكرة المضحكة قد سبق له أن رددها أثناء تفسيره لقوله عز من قائل عن فتية الكهف وهم نائمون : « وتحسبهم أيقاظا وهم رقود »[(٧)] ، إذ قال إن هذه نبوءة للتحذير من النصارى ،

---

(١) ص ٦٨١ / هـ ١٨٥١ .

(٢) أرجو أن يلاحظ القارئ كيف أنه قد فسر الجبال تفسيرات مختلفة لا يربط بينها شيء ، وهو ما يدل على أنه يتبع نزوته وهواه .

(٣) ص ٦٨١ / هـ ١٨٥٢ .

(٤) وذلك في الآية ١٠٣ من نفس السورة .

(٥) ص ٦٨٠ / هـ ١٨٤٩ .

(٦) ص ٦٨١ / هـ ١٨٥٠ .

(٧) الكهف / ١٩ .

الذين كان المسلمون على عصر الرسول عليه السلام يظنونهم رقودا ، على حين أنهم سوف يهبون فجأة ويبسطون سلطانهم على العالم[١]. وهو يمضى فى مثل هذا التأويل العجيب كما يمضى البولدوزر محطماً ما فى طريقه لا يبالى بثمين أو نفيس فيشرح قوله تعالى على لسان هؤلاء الفتية حين أرسلوا أحدهم يتلمس لهم طعاما : « وليَتَلَطَّفْ ولا يُشْعِرَنَّ بكم أحدا »[٢] بأنه إشارة إلى دماثة الأوربيين فى التجارة ولطف تعاملهم ودهائهم وتكتُّمهم وتغلغلهم فى بلاد الشرق فى هدوء لا يحس بهم أحد[٣].

هذا ، وإليك مثالا أخيرا على هوس هذا المفسر القاديانى بتحويل الآيات التى تحلو له إلى نبوءات . إنه يرى أن قوله تعالى : «مَرَجَ البحرين يلتقيان »[٤] قد قصد به البحران : الأحمر والمتوسط ، أو المحيطان : الأطلنطى والهادى ، وأن ذلك نبوءة بشق قناة السويس ، التى « التقى » بسببها البحر الأحمر والبحر المتوسط ، وقناة بنما ، التى « التقى » من خلالها المحيطان : الأطلسى والهادى[٥]، متجاهلا أن ذكر البحرين قد ورد عدة مرات فى القرآن بمعنى « النهر والبحر » . ثم ما دليله على أن المقصود بهما البحران : المتوسط والأحمر، أو المحيطان : الهادى والأطلنطى بالذات ؟ إن المحيط الهادى مثلا يلتقى هو والمحيط الهندى ، وهذا يلتقى بالمحيط الأطلنطى ، وهذا بالمحيط الهادى (ولكن ليس عن طريق قناة بناما بل عند الطرف الجنوبى لقارة أمريكا الجنوبية)، وكذلك يلتقى البحر المتوسط والمحيط الاطلنطى عند الطرف الشمالى الغربى للمغرب ، كما يلتقى البحر الأسود والبحر المتوسط ... وهكذا . وهذه

(١) ص ٦١٥ /هـ ١٦٧٥ .
(٢) الكهف / ٢٠ .
(٣) ص ٦١٦ / هـ ١٦٨٠ ـ ١٦٨١ .
(٤) الرحمن / ٢٠ ـ ٢١ .
(٥) ص ١١٥٦ / هـ ٢٩٢٧ ـ ٢٩٢٨ .

الالتقاءات ليست وليدة العصر الحديث ، بل هى قائمة منذ دهور متطاولة. فلماذا ترك هذا كله واختار قناة السويس وقناة بناما وحدهما ؟ ثم أين «البرزخ» الذى ذكرته الآية التالية لآيتنا والذى يمنع البحرين من أن يبغيا ؟ إن « أل » فى « البحرين » هى للجنس لا للعهد ، والمقصود « البحر والنهر » بإطلاق ، أو بتعبير القدماء : « البحر الملح والبحر العذب » . ولو كانت « أل » للعهد ، فأين ما تعود عليه كلمة « البحران » ؟ إنه لا السياق اللفظى ولا السياق المعنوى يشير إلى بحرين معهودين (أى معيّنين) . إن المقصود بذلك ، فيما نرى ، هو التقاء البحار والأنهار عند مصبات هذه الأخيرة دون أن يبغى أى من الطرفين على الآخر ، لأن ما يفقده النهر فى البحر بالصبّ يعود فيسترده من السحب التى تتبخر من البحر وتنتقل إلى منبعه وتهطل مطرا هناك يمدّ النهر بما كان قد فقده ... وهكذا . فالبرزخ الذى يمنعهما من البغى هو القوانين الإلهية المنظمة لعمليات البخر وتكوين السحب ونزول المطر وجرى الأنهار إلى مصابّها [1] .

وهنا نصل إلى أهم نبوءة عند القاديانيين ، وهى النبوءة الخاصة بنبيهم ميرزا غلام أحمد . وقبل أن نسوق الآيات التى يؤولونها بطريقتهم العجيبة بحيث تصبح نبوءات بظهور نبيهم المزعوم نحبّ أن نشير إلى تفسيرهم لبعض الآيات الأخرى تفسيراً يمهد لهذا الادعاء من بعيد . فالمؤلف ، عند قوله تعالى: « ولئن شئنا لنذهبنّ بالذى أوحينا إليك ، ثم لا تجد لك به علينا وكيلا»[2] ،

---

(١) انظر كتابينا « موقف القرآن الكريم والكتاب المقدس من العلم » / ١٩٨٦م / ٤٧ ـ ٥٠ ، و « مصدر القرآن ـ دراسة لشبهات المستشرقين والمبشرين حول الوحى المحمدى » / ٢٨٤ ـ ٢٨٨ ، حيث فصلنا القول فى هذه النقطة وناقشنا التفسيرات المختلفة لها .

(٢) الإسراء / ٨٧ ، وهو كلام موجه إلى الرسول عليه الصلاة والسلام ، ومعناه ، كما هو واضح تماما بلا أى لبس أو غموض ، أن الله سبحانه لو شاء لاستردّ من الرسول نفسه ما أوحاه إليه فلا يستطيع صلى الله عليه وسلم إزاء ذلك أن يفعل شيئا أو يجد من يفعل له أى شيء .

يرى في الآية نبوءة بأن معرفة القرآن ، أى فهم جوهره ومراميه ، ستمحى من الأرض ، وأن أحدا من المتصوفة الذين يدّعون (كما فعل أمثالهم من اليهود من قبل) أنهم يمتلكون قوى روحية خارقة لن يستطيع أن يعيد العلم بالقرآن إلى الأرض مهما بذل من جهد[1] . والتلميح هنا ، فيما أرجح ، إلى أن الذى سينهض بهذا العبء هو غلام أحمد . وسوف نرى ، فيما يلى ، كيف أن القاديانيين يشبّهون علماء المسلمين ، الذين رفضوا مزاعم غلام أحمد فى النبوة، باليهود .

وهو فى موضع آخر يقول إن من اللافت للنظر أن القرآن ، فى الوقت الذى لا يقول فيه عن مدّعى الألوهية أكثر من أنه سيلقى جزاءه فى جهنم ، يؤكد أن مُدّعِى النبوة لابد أن يَلْقَى عقابه هنا فى الحياة الدنيا موتا عنيفا مدمرا وفشلاً تاما لتنظيماته[2] . يشير بذلك إلى قوله تعالى : « ومن يقل منهم : إنى إلهٌ من دونه فذلك نجزيه جهنم . كذلك نجزى الظالمين »[3] وإلى قوله تعالى : «ولو تقَوَّل علينا بعض الأقاويل * لأخذْنَا منه باليمين * ثم لقطَعْنا منه الوتين»[4] . فأما الآية الأولى فالكلام فيها عن الملائكة ، الذين زعم المشركون أنهم بنات الله ، فرد سبحانه بأنهم ليسوا إلا عباداً مُكْرَمين لا يسبقونه بالقول ، وهم بأمره يعملون ، ولا يستطيعون الشفاعة لأحد إلا من ارتضى الله تعالى له الشفاعة ، وأنهم يخشون الله ويشفقون من جبروته ، وأنّ « من يقل منهم : إنى إله من دونه ، فذلك نجزيه جهنم » . فالحديث ، كما ترى ، عن الملائكة . وهو كلام افتراضى ، فلا الملائكة يمكن أن يدّعوا الألوهية ، ولا هو سبحانه

---

(١) ص ٦٠٢ / هـ ١٦٤٨ .
(٢) ص ٦٩٤ _ ٦٩٥ / هـ ١٨٨٣ .
(٣) الأنبياء / ٣٠ .
(٤) الحاقة / ٤٥ _ ٤٧ .

مُجازيهم من ثمّ بعذاب جهنم لأنهم بطبيعتهم يخافون الله ويشفقون من جبروته وبطشه ولا يمكن أن تخطر لهم المعصية بحال من الأحوال . وعلى هذا فإن الآية ، على عكس ما يزعم المفسر الأحمدى ، لا تقرر قاعدة عامة فى الطريقة التى يعاقب الله سبحانه بها مدعى الألوهية ، وإلا فلماذا عاقب فرعون «المتأله» بالغرق ما دام سخف ادعاء الألوهية ، كما يقول المؤلف، واضحا بنفسه لكل ذى عقل ، ومن ثم فلا حاجة لعقاب صاحبه هنا فى الدنيا ، بخلاف ادعاء النبوة ، الذى يمكن أن يجوز على كثير من الأبرياء ، فكان لابد من ردع صاحبه ردعا يقضى عليه ولا يذر من دعوته شيئا ؟[1] بل كيف جازت دعوى فرعون أصلا على قومه فاتبعوه مادام سخفها من الوضوح بحيث لا تجوز على أحد كما يدّعى المؤلف القاديانى ؟ فهذا عن الآية الأولى ، وأما آيات سورة «الحاقة» : « ولو تقوّل علينا بعض الأقاويل * ... إلخ » ، فإن الكلام فيها خاص بالرسول عليه السلام ، إذ لو حدث جدلاً أنه ، بعد اصطفائه من بين البشر لحمل هذه الأمانة الإلهية المقدسة ، قد تقوّل على الله ما لم يُنزّله عليه لأخذ منه باليمين ولقطع منه الوتين . وهو ، كالكلام عن الملائكة فى الآية الأولى ، كلام افتراضى ، فلا الرسول عليه الصلاة والسلام يمكن أن يفكر مجرد تفكير ، ولو للحظة واحدة ، أن يتقول على ربه شيئا ، ولا هو سبحانه آخذٌ منه باليمين أو قاطعٌ منه الوتين . فالكلام ، كما ترى فى النصين ، مجرد كلام افتراضى ، كما أنه ليس قاعدة عامة ، بل الأول خاص بالملائكة ، والثانى خاص بمحمد عليه الصلاة والسلام . هذا ، وقد بيّنّا أن نهاية فرعون ، على سبيل المثال ، لا تتمشى مع ادعاء المؤلف القاديانى الخاص بالنص الأول.

---

(١) ص ٦٩٤ ـ ٦٩٥ / ١٨٨٣ هـ ، وانظر أيضاً The Advent of the Fifteenth Century after Hijra, pp. 7 - 8 .

كما أن وقائع التاريخ أكبر شاهد على أن ادعاء المؤلف الخاص بالنص الثانى هو أيضا ادعاء باطل ، فقد ادعى كثير من الناس فى العصور القديمة والحديثة النبوة فلم يُمتْهم الله سبحانه عقابا لهم موتا عنيفا ، بل إن بعض المتنبئين من العرب قد تابَ وحسن إسلامه وأبلى فى الجهاد فى سبيل الله بلاء حسنا ، وهو ما يعني أن الله سبحانه قد أمهلهم ولم يقطع منهم الوتين[1] ، فماذا يقول المؤلف في هذا ؟ وعلى كل حال فها هى ذى آية أخرى تتحدث عن مدعى النبوة ولا تنص على أنهم سيعاقبون بالضرورة فى الحياة الدنيا . قال تعالى : «ومن أظلم ممن افترى على الله الكذب أو قال : « أُوحِيَ إليَّ » ولم يُوحَ إليه شيء ، ومَنْ قال : « سأُنْزِل مثل ما أنزل الله » ؟ ولو ترى إذ الظالمون فى غمرات الموت والملائكةُ باسطو أيديهم : أخرجوا أنفسكم . اليوم تُجْزَوْن عذابَ الهُونِ بما كنتم تقولون على الله غير الحقِّ ، وكنتم عن آياته تستكبرون »[2] . ثم ما القول فى أن بعض الأنبياء (الأنبياء لا مدعى النبوة) قد قُتلوا على أيدى المكذبين بهم من قومهم بنص القرآن ؟[3] فهل يمكن أن يضع الله سبحانه لادعاء النبوة مثل هذه القاعدة المثقوبة التى يدخل فيها ، مع المتنبئين الزائفين ، الأنبياء الحقيقيون ؟ حاشا وكلا ! لقد قال المؤلف ما قال إرادةً منه أن يثبت أن غلام أحمد كان نبيا حقيقيا لأن الله سبحانه لم يُمتْه موتا عنيفا ويقطع وتينه . أما استشهاده بما جاء فى سفر « التثنية » (ونصه : « أما النبى الذى يُطْغِى

---

(١) وذلك كطليحة الأسدى ، الذى عاد إلى الإسلام فى عهد عمر ، إذ وفد عليه فى المدينة وبايعه وأبلى بعد ذلك فى الفتوح الإسلامية بلاء حسنا حتى استُشْهِد فى نهاوند

(٢) الأنعام / ٩٤ .

(٣) البقرة / ٦٢ ، وآل عمران / ١١٣ .

فيتكلم باسمى كلاما لم أوصه أن يتكلم به أو الذى يتكلم باسم آلهة أخرى فيموت ذلك النبى[١]») على أن المقصود به هو ما يعنيه قوله تعالى : « ولو تقوَّل علينا بعض الأقاويل * لأخذْنا منه باليمين * ثم لقطَعنا منه الوتين»[٢] فليس بشيء : أولا ، لأن نص الكتاب المقدس يقول إن ذلك النبى «يموت» ، والموت هو مصير كل إنسان ، نبيا كان أو متنبئا أو أى إنسان عادى، على حين أن القرآن يقول : « لأخذنا منه باليمين * ثم لقطعنا منه الوتين » ، أى أنه موت بطريقة محددة عنيفة هى قَطْع الوتين . وحتى إذا قلنا إن المقصود هو معاقبة المتنبئ الكاذب بالقتل فإن هذا لا يقرِّب نص العهد القديم من النص القرآنى لأن العقاب فى النص القرآنى هو عقاب مباشر من الله ، أما العقاب فى نص العهد القديم فهو عقاب تشريعى يوقعه البشر أنفسهم على مدّعى النبوة . وثانيا ، فإن قول الكتاب المقدس عقب ذلك : « وإن قلت فى قلبك : كيف تعرف الكلام الذى لم يتكلم به الرب ؟ فما تكلم به النبى باسم الرب ولم يحدث ولم يصرْ فهو الكلام الذى لم يتكلم به الرب ، بل بطغيان تكلم به النبى، فلا تخفْ منه »[٣] يدل على أن مقياس « الموت » غير دقيق ، وإلا لكان كافيا أن يموت المتنبئ فور ادّعائه النبوة فنعرف أنه كاذب . ولكن أن يذكر الكتاب المقدس مقياسا آخر (هو مقياس تخلّف ما تنبأ به النبى وهدّد به مخالفيه) فهذا معناه أن المقياس الأول غير صحيح ، أو على الأقل غير دقيق . وثالثا ، فمن الواضح أن المقصود بـ «النبى» هنا هو من يتنبأ بوقوع كذا وكذا مهدّدا بذلك مخالفيه . ورابعا ، كيف نحتكم إلى الكتاب المقدس ، ونحن المسلمين نعرف أنه قد دخله ما ليس منه ، وخرج منه بعض ما كان فيه ،

---

(١) تثنية / ١٨ / ٢٠ .
(٢) ص ١٢٥٤ / هـ ٣١١٨ .
(٣) تثنية / ١٨ / ٢١ ـ ٢٢ .

وأصابه تحريف كثير ؟ وخامسا ، حتى لو افترضنا أن هذا النص هو فعلا نص سماوى ، فمن قال إنه قاعدة عامة ؟ إن معظم الأصحاح الثالث والعشرين من سفر « إرميا » (من الآية ١١ إلى آخر السِّفْر) مثلا يتحدث عن الأنبياء الكَذَبَة، وليس هناك أى ذكر للموت كعقاب لهؤلاء المتنبئين الزائفين . وبالمثل تتحدث الآيات ١٥ ـ ٢٣ من الأصحاح السابع من إنجيل متى عن هؤلاء الكَذَبَة دون أن تذكر الموت عقوبةً لهم ، بل يُفْهَم منها أنهم سيعيشون بعدها إلى أن يموتوا ميتة عادية . وزيادة على ذلك فهم ، من وقاحتهم ، سوف يطالبون يوم القيامة بأجر على تنبئهم هذا[1] .

ومما يمهد به المؤلف القاديانى لتسويغ دعوى نبيهم الكاذب تفسيرُه قولَه عز وجل على لسان الرجل الذى آمن من آل فرعون : « ولقد جاءكم يوسف من قَبْلُ بالبينات فما زلتم فى شكٍّ مما جاءكم به . حتى إذا هَلَكَ قلتم : لن يبعث الله من بَعْده رسولا »[2] بهذه الكلمات : « إن الأنبياء تتتابع منذ عهود سحيقة لا تُعَدُّ ولا تحصى ، ولكن أفكار بعض الناس تبلغ من الفساد إلى درجة أنه كلما جاء نبى جديد كذبوه وكفروا به ، فإذا ما مات قال هؤلاء الذين آمنوا به: إنه لن يأتى نبى جديد ، وإن باب الوحى قد أغلق إلى الأبد »[3] . وواضح ما يرمى إليه المؤلف ! إنه يوطِّئ الطريق إلى تسويغ دعوى النبى القاديانى ، ويريد أن يقول إن باب النبوة مفتوح أبدا [4] .

(١) ومن الآيات التى تتحدث عن الأنبياء والمُسَحاء الكَذَبَة أيضا ولا يَرِد فيها للموت أى ذكر الآيات ٢٤ ـ ٢٨ من الأصحاح الرابع والعشرين من نفس الإنجيل ، والآيتان ٢٣ ـ ٢٤ من الأصحاح الثالث عشر من إنجيل مرقس .

(٢) غافر / ٣٥ .

(٣) ص ١٠١٢ / هـ ٢٦٠٥ .

(٤) انظر أيضًا A Short Sketch of the Ahmadiyya Movement in Islam, p. 30 ، وكذلك «القاديانية ـ نشأتها وتطورها » للدكتور حسن عيسى عبد الظاهر / ١١٨ـ ١١٩ .

أما أصرح ما قال في امتداد النبوة بعد سيدنا محمد عليه الصلاة والسلام مما وقعت عليه في تفسيره ، وإن لم يذكر غلام أحمد بالذات ، فهو تعليقه على قوله تعالى : « ومن يطع اللهَ والرسولَ فأولئك مع الذين أنعم الله عليهم من النبيين والصدّيقين والشهداء والصالحين . وحسن أولئك رفيقا! »[1] ، إذ يقول إن مما اختصت به أمة محمد عليه الصلاة والسلام أن الباب مفتوح أمام أى فرد منها لبلوغ المراتب الأربعة : مراتب النبيين والصديقين والشهداء والصالحين ، على حين أن أمم الأنبياء الآخرين لم يكن فى مستطاعها بلوغ مرتبة الأنبياء . وهو يعتمد فى هذه النقطة الأخيرة على قوله سبحانه : « والذين آمنوا بالله ورسله أولئك هم الصدّيقون . والشهداء عند ربهم ... »[2] ، زاعما أن الآية تتحدث عن أتباع الرسل الآخرين لأنها تقول : « والذين آمنوا بالله ورسله » (« رسله » بالجمع) ، ومعناها (حسب تفسيره) أن الذين امنوا بالله ورسله أولئك هم الصديقون ، وهم أيضا الشهداء . أما الآية السابقة فهى (كما يقول) فى حق أمة محمد لأنها تقول : « ومن يطع الله والرسول » («الرسول» بالإفراد) ، والمعية فيها معناها بلوغ هذه المراتب الأربع فى الدنيا بما فيها مرتبة النبوة . وهذا كله خلط غريب ، فكلتا الآيتين موجهة إلى المسلمين . أم ترى أتباع الأنبياء السابقين يؤمنون « بالرسل » جميعًا ، على حين يؤمن أتباع محمد « بالرسول » وحده ؟ ألسنا ، نحن أمة محمد عليه الصلاة والسلام، مأمورين بأن نقول : « آمنا بالله وما أُنزل إلينا وما أُنزل إلى إبراهيم وإسماعيل وإسحاق ويعقوب والأسباط وما أُوتى موسى وعيسى وما أوتى النبيون من ربهم ، لا نفرق بين أحد منهم . ونحن له مسلمون »[3] ؟ ألم

---

(١) النساء / ٧٠ .

(٢) الحديد / ٢٠ .

(٣) البقرة / ١٣٧ . وهناك آية مشابهة فى سورة « آل عمران » ، وهى الآية ٨٥ .

يقرأ قوله جل وعلا: « آمن الرسول بما أُنْزِل إليه من ربه والمؤمنون . كلٌّ آمن بالله وملائكته وكتبه ورسله : لا نفرق بين أحد من رسله »[١]؟ ثم كيف يدعى المؤلف أن أتباع الأنبياء السابقين لم يكن باستطاعتهم إلا بلوغ مراتب «الصديقية» و«الشهادة» و « الصلاح » ، على حين أن أمة محمد مفتوح أمامها الباب لبلوغ مرتبة «النبوة» أيضًا مع أن العكس هو الصحيح ؟ إن عيسى عليه السلام مثلا كان من أتباع موسى ، ومع ذلك فقد نزل عليه روح القدس وأصبح نبيا، وكذلك كان هارون من أتباع موسى ثم أرسله الله معه إلى فرعون، والمؤلف نفسه يقول هذا[٢]. وليس الأمر مقصوراً على هذين النبيين الكريمين بطبيعة الحال ، أما أتباع محمد عليه السلام فهم يؤمنون بأن رسولهم قد خُتمت به النبوة . وعلى كل حال فـ « المعية » فى قوله تعالى : « فأولئك مع النبيين والصِّدّيقين والشهداء والصالحين » إنما هى « الرفقة » فى الجنة . وبقية الآية تقول هذا صراحة ، ونصها هو : « وحَسُنَ أولئك رفيقا ! » ، وإلا فلو أن ادعاء هذا المفسر القاديانى صحيح ، أفلم يكن أبو بكر وعمر وعثمان وعلى وغيرهم من الصحابة الكرام ، على سبيل المثال ، مطيعين لله والرسول ؟ فلماذا لم يبلغوا مرتبة النبوة[٣] ؟ ثم إن الآية تقول : « مع النبيين والصديقين والشهداء والصالحين » مستخدمة حرف « الواو » ، فلو جرينا مع هذا الفهم الغريب لكان ينبغى أن يكون معناها أن من يطع الله والرسول فلا بد أن يكون نبيا وصديقا وشهيدا وصالحا فى نفس الوقت . فهل جمع غلام أحمد ، الذى يلوى المفسر هذه الآية من أجله ، بين هذه الصفات الأربع ؟ كذلك فإن

---

(١) البقرة / ٢٨٦ .

(٢) ص ٢٠٨ / هـ ٦٢٥ .

(٣) وطبعا المطيعون لله والرسول من أمة محمد منذ بدء رسالته حتى الآن إنما يعدون بمئات الملايين على الأقل .

المؤلف قد أساء فهم قوله تعالى : « والذين آمنوا بالله ورسله أولئك هم الصديقون والشهداء عند ربهم ... إلخ » إساءة فاحشة ، إذ عطف « الشهداء » على « الصديقون » ، على حين أن « الصديقون » هي بداية جملة جديدة هذا نصها : « والشهداءُ عند ربهم لهم أجرهم ونورهم » . وحتى لو فهمناها كما فهمها المؤلف فهي لا تدل إلا على مرتبتين اثنتين لا ثلاث كما يزعم، والعطفُ فيها أيضا بـ « الواو » لا بـ « أو » مما يثير نفس المشكلة السابقة.

أما الآيات التي يؤولها على أنها في حق غلام أحمد وتثبت نبوته فمنها قوله تعالى لرسوله محمد عليه السلام : « ولما ضُرب ابنُ مريمَ مثلا إذا قومُك منه يصدُّون »[1]، الذى يحتمل (كما يدّعى) أن يكون معناه هو أن المسلمين سوف يعترضون على المجيء الثانى لعيسى (يقصد غلام أحمد)[2]، مع أن الآية التالية لها تدل دلالة قاطعة على أن صد المشركين من قوم الرسول عليه الصلاة والسلام إنما هو بسبب اتخاذ النصارى لعيسى عليه السلام إلها . وها هو ذا نصها : « وقالوا : أآلهتنا خيرٌ أم هو ؟ ما ضربوه لك إلا جَدَلاً ، بل هم قوم خَصِمون » . كذلك فالنص القرآنى يقول : « ابن مريم » لا « غلام أحمد » ، وهو ما تؤكده الآية التى بعد ذلك ، ونصها : « إن هو إلا عبدٌ أنعَمْنا عليه وجعلناه مَثَلاً لبنى إسرائيل»[3]، فهو إذن عيسى بن مريم ، الذى كان من بنى إسرائيل لا « غلام أحمد » ، الذى كان هنديا ! ويمضى المؤلف فيزعم أن غلام أحمد قد بعث ليعيد مجد المسلمين الروحى[4]، مع أن المشاهد الذى لا يستطيع أن ينكرَه أحد أن المسلمين مازالوا ، رغم مجىء غلام أحمد منذ حوالى مائة عام ، أذلاء تضربهم أمم الكفر بالنعال ، على حين أن أقل من هذه

(١) الزخرف / ٥٩ .

(٢) ص ١٠٥٣ / هـ ٢٦٨٣ .

(٣) الزخرف / ٦٠ .

(٤) ص ١٠٥٣ / هـ ٢٦٨٣ .

المدة كان كافيا ليبلغ المسلمون الأوائل أقصى العالم المعروف آنذاك شرقًا وغربًا سادةً فاتحين ومؤسسين لأعظم إمبراطورية عرفها التاريخ . وفي موضع آخر يزعم المؤلف أنه بظهور المسيح الموعود (يقصد غلام أحمد) قد أصبح انتصار الإسلام على الأديان الأخرى وشيكا[١] . وها قد مرَّ نحو قرن ، والمسلمون لا يزالون في مؤخرة الأمم . وهذا طبعا إن كان المؤلف يقصد المسلمين فعلا ، لكنه بطبيعة الحال يقصد القاديانيين ، وهم ، والحمد لله ، أقلّ عددا وأذل مددا من أن ينتصروا هذا الانتصار الباهر . وعلى أية حال فقد انتصر الإسلام فعلا على الدين كله في عصوره الأولى ، فالنبوءة بذلك قد تحققت . وليس معنى ذلك أنني أستبعد أن ينتصر الإسلام ثانية على الدين كله ، بل سيظهر عليها جميعا بإذن الله ، ولكن يوم يجد « رجالا » يؤمنون به حق الإيمان ! وهو في موضع ثالث يكرر نفس الدعوى فيقول ، في تفسير قوله تعالى : « يدبر الأمْرَ من السماء إلى الأرض ، ثم يَعْرُجُ إليه في يومٍ كان مقدارُه ألْفَ سنةٍ مما تَعُدُّون » ، إن الآية تشير إلى أن الإسلام سوف يمر بفترة ازدهار وتقدم هي القرون الثلاثة في تاريخه، ثم تمر على المسلمين فترة انحطاط وتخلف لمدة ألف سنة ، وبعدها يظهر رجل من فارس ينْزِل الإيمانَ من الثريا[٢] إلى الأرض على ما تنبأ الرسول عليه السلام . وبظهور المسيح الموعود (غلام أحمد) تكون نهضة الإسلام قد ابتدأت[٣] . وطبعا لا يفوت القارئ ما في هذا التفسير من شطح وأوهام واعتسافات ، فإن الآية وما حولها من الآيات تتحدث عن خلق الله للكون وتدبيره لأموره وليس عن الإسلام وازدهاره لكذا من القرون ثم انحطاط أتباعه

---

(١) ص ٤٠٣ / هـ ١١٧٩ .

(٢) التي كان قد صعد إليها . ألم يقل القرآن : « ثم يعرج إليه ... » ؟

(٣) ص ٨٩٢ - ٨٩٣ / هـ ٢٣٢٣ .

بعد ذلك . ثم إن نص حديث الرسول عليه السلام هو : « وضع رسول الله ﷺ يده على سلمان ثم قال : لو كان الإيمان عند الثريا لناله رجال أو رجل من هؤلاء »[١] . أما مناسبة هذا الحديث فهي نزول قوله تعالى من سورة الجمعة: «وآخرين منهم لـمّا يلحقوا بهم» ، ومعناه أن الرسول عليه السلام لم يُبعث فى العرب وحدهم ولا لجيله فقط بل ولآخرين لـمّا يلحقوا بمعاصريه ، فأخبر الرسول عليه السلام أن أهل فارس أيضا سوف يدخلون الإسلام مهما تكن العقبات التي تحول بينهم وبين ذلك . وقد تحققت نبوءة الرسول عليه السلام ودخلت فارس الإسلام رغم منعتها وكونها إحدى أكبر إمبراطوريتين فى ذلك العصر . ولْنلاحظ أن الرسول يقول : « لو كان الإيمان عند الثريا لناله رجال أو رجل من هؤلاء » ، لكن المفسر القادياني يحرف الحديث إلى « أن الإيمان سوف يصعد إلى الثريا وأن رجلا من أصل فارسى سينزله ثانية إلى الأرض »[٢] . كيف بالله يصعد الإسلام إلى الثريا ؟ هل فى سفينة فضاء ؟ أم ماذا ؟ إن الرسول عليه الصلاة والسلام يقول : « لو كان الإيمان فى الثريا » ، ومعناه : « حتى لو افترضنا المستحيل وكان الإيمان فى الثريا لناله رجل من هؤلاء » (أى من فارس) ، أما المفسر القادياني فيقول إنه « سيصعد » فعلا إلى الثريا ! هل بمثل هذه « التحريفات » يُعيد غلام أحمد الإسلام إلى الأرض، أى « يعيد إليه مجده وعزته » على تأويل القاديانيين ؟ على أية حال فغلام أحمد ليس من فارس ، بل هو مغولى السلالة ! [٣]

وعند قوله تعالى : « ما كان محمدٌ أبا أحد من رجالكم ، ولكن رسول الله وخاتَم النبيين » [٤] نرى مؤلفنا القادياني يفسر « خاتم النبيين » بأن

(١) البخارى / تفسير سورة ٦٢ / ١ .

(٢) ص ٨٩٣ / بقية هـ ٢٣٢٣ .

(3) Islam My Religion, pp. 73 - 38 .

(٤) الأحزاب / ٤١ .

محمدا عليه السلام هو الأب الروحى لأمته كلها (وذلك ردا على نبز الكفار له بـ « الأبتر ») ، وكذلك الأب الروحى لجميع الأنبياء ، كما يدعى أنه لو كان معناها « آخر الأنبياء » لكانت ناشزة عن السياق الذى وردت فيه . ثم يمضى قائلا إن لـ « خاتم النبيين » أربعة معان محتملة : ١ـ أنه لا نبى قبله إلا بشهادته ولا نبى بعده إلا من أمته. ٢ ـ أنه عليه السلام أفضل الأنبياء وأكملهم بل زينتهم. ٣ ـ أنه آخر الأنبياء أصحاب الشريعة. ٤ ـ أنه عليه الصلاة والسلام المثال الأعلى للأنبياء . ثم يذكر أنه قد ورد عن النبى عليه الصلاة والسلام ما يفيد أن النبوة لن تُغْلَق بعده ، إذ قال مثلا : « لو عاش إبراهيم (يقصد ابنه) لكان نبيا »[1]. والحقيقة أنه لا شىء فى هذا الكلام يقبله منطق العقل ، إذ ما العلاقة بين قوله تعالى فى أخريات حياة الرسول إنه « خاتم النبيين » وبين نبز مشركى مكة له عليه السلام فى أولَيات الدعوة بـ «الأبتر» ؟ وكيف يمكن أن يكون معنى « خاتم النبيين » أنه « الأب الروحى للمسلمين ولجميع الأنبياء » ؟ ثم إن المؤلف يقول إننا لو فهمناها على أساس أنه « آخر الأنبياء » لما كان هناك رابط يربطها بالسياق ، ومع ذلك يعود فيقول إن من معانيها المحتملة أنه « آخر الأنبياء أصحاب الشريعة » ، فهل إضافة عبارة «أصحاب الشريعة » هى التى ستربطها بالسياق ؟ ثم ما الفرق بين تفسيرنا لها بأنه آخر الأنبياء وبين أى من تفسيراته الثلاثة الأخرى من حيث الارتباط بالسياق أو عدمه ؟ أما حديث إبراهيم فقد ورد ، كما قال ، فى ابن ماجة ، ونصه هو : « لو عاش لكان صدّيقا نبيا » ، إلا أن علماء الحديث ضعّفوه وصرحوا ببطلانه[2]. ولو افترضنا صحته فإن « لو » حرف امتناع ، أى أن فعلها لا يمكن أن يقع ، ومن ثم فإن النتيجة التى كانت ستترتب عليه لو وقع

---

(١) ص ٩١١ / هـ ٢٣٥٩ .

(٢) انظر « موقف الأمة الإسلامية من القاديانية » / ٨٧ .

لا يمكن هي أيضا أن تقع . هذا ، وقد وردت رواية أخرى للحديث تقول : «لو قُضِيَ أن يكون بعد محمد نبي لعاش ابنه ، ولكن لا نبيَّ بعده» ، وهي صريحة الدلالة في أن باب النبوة قد ختم بمحمد عليه الصلاة والسلام[1] . أيا ما يكن الحال فكيف يتشبّث القاديانيون بهذه الرواية مثلا ويتركون الأحاديث المتعددة المتضافرة على أن محمدا عليه السلام هو آخر الأنبياء ، ومنها : « كانت بنو إسرائيل تسوسهم الأنبياء ، كلما هلك نبي خلفه نبي . وإنه لا نبي بعدي » و« إن مثلَي ومثَل الأنبياء من قبلي كمثل رجل بنى بيتا فأحسنه وأجمله إلا موضع لَبنة من زاوية ، فجعل الناس يطوفون به ويعجبون له ويقولون : هلا وُضِعَتْ هذه اللبنة . قال : فأنا اللبنة ، وأنا خاتم النبيين » ، و « لا نبوة بعدي إلا المبشرات . قيل: وما المبشرات يا رسول الله ؟ قال : الرؤيا الحسنة ، أو قال : الرؤيا الصالحة »[2] . إذن فالقرآن والسنة كلاهما ينصان على غلق باب النبوة بعد محمد ﷺ[3] .

ثم إن المرء ليتساءل : حتى لو افترضنا بعد ذلك كله أن باب النبوة لم يغلق، فما الدليل على أن غلام أحمد نبي ؟ هل نص القرآن عليه ؟ إن المفسر، عند قوله تعالى على لسان سيدنا عيسى عليه الصلاة والسلام : « ومبشرا برسول يأتي من بعدي اسمه أحمد »[4]، يقول إن المراد بذلك هو محمد عليه الصلاة والسلام في الإنجيل ، وهو المقصود بـ« Emeth » ، الذي ورد اسمه

---

(١) انظر « موقف الأمة الإسلامية من القاديانية » / ٨٧ ـ ٨٨ .

(٢) هذه الأحاديث منقولة عن كتاب محمد الخضر حسين « القاديانية » / ١٩ ـ ٢٠ .

(٣) هناك رسالة صغيرة تعرض لهذا الموضوع من وجهة نظر القاديانيين عنوانها Meaning of Khatamun - Nabiyyin كتبها A. R. Dard ، فليرجع إليها القارئ ، وهي من نشر Ahmadiyya Muslim Foreign Office بربوة .

(٤) الصف / ٧ .

في « الوثيقة الدمشقية » (وهي كتاب ديني عُثر عليه في أواخر القرن التاسع عشر في معبد عزرا بمصر القديمة) بوصفه اسم « الروح القدس » الذي بشر به عيسى ، إذ إن هذه الكلمة تقترب في لفظها من كلمة « أحمد » . ومع ذلك كله نراه يضيف في آخر الفقرة الطويلة التي خصصها للتعليق على هذه الآية أن تلك النبوءة يمكن أن تشير أيضا إلى غلام أحمد القادياني بوصفه «المجيء الثاني للرسول (محمد عليه الصلاة والسلام)» ، وبخاصة أن النبي القادياني هو أيضا اسمه غلام أحمد [(١)]. وطبعا لا يمكن أن تكون الإشارة في عبارة عيسى عليه السلام إلى شخصين : محمد عليه السلام وغلام أحمد ، بل إلى شخص واحد . كما أن عبارة « يأتي من بعدي » لا تنطبق إلا على النبي عليه السلام لأن الذي أتى بعد عيسى عليه السلام هو محمد ﷺ لا غلام أحمد. ثم إن المؤلف قد أثبتها للنبي أصلا ، ثم لغلام أحمد عرضا واحتمالا[(٢)] . على أن أعجب شيء قرأته لهذا المؤلف هو أنه يقول إننا إذا فهمنا هذه الآية على أنها نبوءة في حق غلام أحمد يكون معنى قوله تعالى في الآية التالية : « ومن أظلم ممن افترى على الله الكذب وهو يُدعَى إلى الإسلام ؟ والله لا يهدى القوم الظالمين » أن المسيح الموعود سوف يدعى من قِبَل أولئك المسمَّين بـ «المدافعين عن الإسلام» إلى التوبة ليعود مسلما مثلهم بعد ما خرج عن الإسلام بادعائه النبوة [(٣)] . ووجه العجب أن الآية تذم هذا الذي «يُدعَى إلى الإسلام» ذما شديدا وتعدُّه من الظالمين الذين يفترون الكذب على الله ، بل لا ترى أن هناك من هو أظلم منه . فكيف غفل المؤلف عن هذا ؟ إنّ الرغبة العنيفة في العثور على مثل هذه النبوءات هي السبب في كل هذا التخبط !

---

(١) ص ١٢٠٧ - ١٢٠٨ / هـ ٣٠٣٧ .

(٢) ومع ذلك فقد كان غلام أحمد نفسه وابنه يزعمان أن الآية قد نزلت في حقه هو لا في الرسول محمد عليه الصلاة والسلام . انظر « موقف الأمة الإسلامية من القاديانية » / ٥٠ - ٥١ .

(٣) ص ١٢٠٨ / هـ ٣٠٣٨ .

كذلك هناك نص آخر يحتمل فى رأى المؤلف أيضًا أن يكون إشارة إلى نبىّ قاديان ، وهو قوله عز شأنه : « هو الذى بعث فى الأميين رسولا منهم يتلو عليهم آياته ويزكّيهم ويعلّمهم الكتاب والحكمة ، وإن كانوا من قبل لفى ضلال مبين * وآخرين منهم لمّا يلحقوا بهم . وهو العزيز الحكيم » (١) ، إذ يقول فى تفسيره : إن معنى الآية هو أن دعوة الرسول عليه السلام ليست خاصة بالعرب الذين بعث فيهم بل تعم غير العرب أيضًا فى عصره وفيما بعد ذلك . لكنه يضيف أنها يمكن أن يكون معناها أن الرسول عليه السلام سوف يبعث فى قوم آخرين لم يكونوا قد لحقوا بقومه آنذاك ، ويكون ذلك إشارة إلى المجىء الثانى للرسول عليه السلام فى شخص المسيح الموعود (ميرزا غلام أحمد) . ثم يستدل بحديث سلمان المار ذكره والذى بيّنّا أنه لا علاقة له من قريب أو من بعيد بمزعمه العجيب ، مدعيا أن غلام أحمد ذو أصل فارسى لاويًا حقيقة نسب نبيه كما يلوى كل شىء فى سبيل بلوغ هدفه (٢). والحق أن الآية لا تدل على شىء من هذه الخيالات المضطربة ، فهى لا تتحدث إلا عن رسول واحد وليس أكثر من رسول . ثم لماذا يكونان رسولين فقط مع أن قوله تعالى : « وآخرين منهم لما يلحقوا بهم » يغطى أجيالا وأجيالا على مدى أربعة عشر قرنا ؟ فلماذا لم يبعث رسل آخرون يظهر فيهم محمد عليه السلام غير غلام أحمد ؟ ودعنا مما سيأتى بعد ذلك من أجيال لا تعدّ ولا تحصى حتى يوم القيامة .

ويمضى المؤلف فى هلاويسه شارحا قوله تعالى : « قل : يا أيها الذين هادوا ، إن زعمتم أنكم أولياء للّه من دون الناس فتمنّوا الموت إن كنتم

---

(١) الجمعة / ٣ ـ ٤ .

(٢) انظر د. حسن عيسى عبد الظاهر / القاديانية ـ نشأتها وتطورها / ٤١ ـ ٤٢ ، حيث يذكر أن غلام أحمد ، رغم اعترافه بأنه من أصل مغولى ، عاد فزعم أن الله سبحانه قد أوحى إليه أنه فارسى الأصل . ومع ذلك فإن كتاب « Islam My Religion » (وهو كتاب قاديانى) قد ذكر حقيقة نسب نبيهم وأنه من سلالة مغولية (ص ٣٧ ـ ٣٨) .

صادقين » (١) بأن المسيح الموعود سوف يتحدى هؤلاء المسمَّين بـ « علماء المسلمين » ، ولكنهم سيرفضون دعوته إلى المباهلة (٢). فهل فى الآية شىء من هذا ؟ إن الآية موجهة إلى النبى عليه السلام ، وليست خبرا عن المستقبل ولا ذكْر فيها ولا إشارة على أى وضع إلى غلام أحمد . وفضلا عن ذلك ففى كلام المفسّر القاديانى سوء أدب ، إذ يصف علماء المسلمين بأنهم يهود كافرون . وعلى أية حال فقد باهل غلام أحمد أحد علماء المسلمين الهنود عام ١٩٠٧م على أساس أن الكاذب منهما يموت قبل زميله بداء كالهيضة أو الطاعون ، فكان النبى القاديانى هو السابق إلى الموت فى السنة التالية بعد أن أصيب بالهيضة الوبائية(٣). أما قوله تعالى في نفس السورة : « يا أيها الذين آمنوا ، إذا نودىَ للصلاة من يوم الجُمُعَة فاسْعَوْا إلى ذكْر الله وذروا البيْعَ »(٤) فإنه يراه أمراً للمسلمين بأن يجيبوا دعوة المسيح الموعود ويؤمنوا به ، لأن النداء لصلاة الجمعة في زعمه هو دعوة المسيح الموعود الناس إلى أن ينصتوا لما جاء به. فأى تخريف هذا !

وبالمثل يفسر « القمر » فى قوله جل شأنه : « فلا أُقْسم بالشَّفَق * والليل وما وَسَقَ * والقمر إذا اتَّسق * لتركبُنَّ طبقًا عن طبق » بأنه المسيح الموعود نائب الرسول عليه الصلاة والسلام ، فهو البدر الذى يعكس فى شخصه ، على أحسن وجه وأخلصه ، الضوء الباهر للشمس (٥). ثم يمضى فيسمى الذين لا

---

(١) الجمعة / ٧ .

(٢) ص ١٢١٢ / هـ ٣٠٤٧ .

(٣) انظر د. حسن عيسى عبد الظاهر / القاديانية ـ نشأتها وتطورها / ٥٢ . واسم العالم الذى باهله غلام أحمد هو ثناء الله الأمرتسرى

(٤) الجمعة / ١٠ .

(٥) وهو يقصد بالشمس الرسولَ الكريم (ص ١٣٣٦ / هـ ٣٣٠٣) . ويقول الميرزا نفسه فى ذلك : « استمعوا . ليس الأوان أوان تجلى اسم محمد ، أى لم يبق الآن مجال الخدمة الجلالية ، فقد ظهر الجلال إلى حد مناسب ، ولا يطاق الآن شعاع الشمس . والحاجة الآن إلى ضوء القمر البارد ، وهو أنا فى صورة أحمد » (نقلا عن « موقف الأمة الإسلامية من القاديانية» / ٥٤) ، وإن كان قد سبق أن أثبت فى « خطبته الإلهامية » أنه البروز الثانى للنبى ﷺ ، وأن هذا الظهور أشد وأقوى من الظهور الأول (نفس المرجع والصفحة) .

يؤمنون بنبوة غلام أحمد القادياني بـ « الكافرين » (١). ولكننا ، وقد مر قرن على ظهور ذلك البدر المزعوم ، لم نلمس شيئا من ثماره الموعودة . كذلك يزعم المفسّر القادياني أن قوله تعالى : « قتل أصحاب الأخدود »(٢) يعنى أتباع غلام أحمد ، الذين كتب عليهم أن يقاسوا المصاعب الشديدة فى سبيل مجىء اليوم العظيم (٣). أما قوله تعالى : « والشمس وضحاها * ... * والليل إذا يغشاها »(٤) فإشارة إلى ليل الانحطاط الذى يلف المسلمين فى طيات ظلامه إلى أن يأتى المسيح الموعود فيخرجهم منه (٥).

فها أنت ذا ترى أنه لا يوجد فى القرآن ولا نصّ واحد يشير إلى نبوة غلام أحمد أو غير غلام أحمد . ثم هل استطاع نبى قاديان المزيّف أن ينتشل المسلمين مما هم فيه من تخلف وانحطاط ؟ بالطبع كلا . بل إن أتباعه ، رغم مرور قرن على دعواه ، قليلو العدد جدا ، ولم يحققوا شيئا مما حققه المسلمون الأوائل أتباع النبى الحقيقى فى مثل هذه المدة أو حتى فى عُشْرِها . ترى هل فهم المتنبئ القادياني القرآن فهما أفضل على الأقل ؟ ولا هذه أيضًا . ولقد رأينا المؤلف (وهو واحد من أتباعه ، ويجرى على نهجه فى تفسير القرآن) يفسر الآيات القرآنية فى كثير جدا من الأحيان تفسيرا ما أنزل الله به من سلطان، تفسيرا يصادم العقل والسياق والمرويات الصحيحة فى حديث رسول الله عليه السلام ووقائع التاريخ الثابتة . ألعلّه إذن كان على خُلُق سامٍ ينفع المسلمين أن يقتدوا به ؟ ولا تلك !(٦) ليس ذلك فقط بل لقد خابت تحدياته

(١) ص ١٣٣٧ / هـ ٣٣٠٥ .

(٢) البروج / ٥ .

(٣) ص ١٣٣٩ / هـ ٣٣١٠ .

(٤) الشمس / ٥ .

(٥) ص ١٣٦٢ / هـ ٣٣٥٨ .

(٦) انظر ، فى سوء أخلاقه وتصرفاته ، د. حسن عيسى عبد الظاهر / القاديانية ـ نشأتها وتطورها/ ٤٧ ـ ٤٩ ، وكذلك كتاب « موقف الأمة الإسلامية من القاديانية » / ٥٢ ـ ٥٧، ٦٥ ـ ٦٦، ٩٤ ـ ٩٦ .

لمن كفروا به وخذله الله خذلانا مبنيا فى تنبوءاته برغم أنه علق صحة نبوته على هذه التحديات والتنبؤات [١]. وفوق ذلك فقد كان مواليا هو وأسرته للإنجليز ، يعلن ذلك ولا يكتمه ، ويدعو لمليكهم بأن يؤيده الله وينصره [٢]. ولمن شاء أن يرى شيئا من الوحى المضحك الذى كان يدّعى نزوله عليه فليرجع إلى كتاب «موقف الأمة الإسلامية من القاديانية » [٣]. وهذا الوحى خليط من لغات شتى، وأحيانا ترد فيه كلمات لا تنتمى إلى أية لغة ولا يفهمها الميرزا نفسه على ما صرّح به مما يصادم نصا قرآنيا واضحا وحاسما هو : « وما أرسلنا من رسولٍ إلا بلسان قومه » [٤]. وأخيرا نذكر أن هذا النبى القاديانى كان يعانى من صداع دائم ويتبول فى اليوم عشرين مرة وأحيانا مائة مرة لإصابته بالبول السكرى ، وكان يرى أن هاتين العلتين هما من علامات نبوته ! [٥]

وتبقى نقطة هامة متعلقة بدعوى نبوة غلام أحمد القاديانى ، وهى تأكيد أتباعه أن عيسى عليه السلام قد مات ، ومن ثم فلا عودة له إلى الدنيا فى آخر الزمان ، وإذن فليس المسيح الموعود هو عيسى بل غلام أحمد القاديانى[٦]. وهم يحكون عن الصلّب قصة غريبة مفادها أن اليهود قد سمّروا المسيح عليه السلام فعلا على الصليب ، ولكنهم لم يقتلوه بل شُبّه لهم أنه قُتل فأنزلوه وهو لا يزال حيا . ولما أفاق عليه السلام من غاشية العذاب انطلق إلى كشمير ليدعو اليهود

(١) انظر مثلا ص ٦١ ــ ٦٥ من كتاب « موقف الأمة الإسلامية من القاديانية ، و ص ٤٥ ــ ٤٦ من كتاب « القاديانية ــ نشأتها وتطورها » .

(٢) انظر « موقف الأمة الإسلامية من القاديانية » / ١٠١ ــ ١١٨ ، ١٣١ ــ ١٣٤ ، وكذلك «القاديانية ــ نشأتها وتطورها» / ١٠٥ ــ ١١٠ .

(٣) ص ٥٧ ــ ٦٠ .

(٤) إبراهيم / ٥ .

(٥) انظر « القاديانية ــ نشأتها وتطورها » / ٧٣ .

(6) A Short Sketch of Ahmadiyya Movement in Islam , p. 32 .

الذين كانوا قد هاجروا إليها ، وعاش هناك هو وأمه حتى جاوز المائة بعشرين عاما . ودليلهم على ذلك أن هناك قبرا فى كشمير يسمى « قبر نبى صاحب » أو « قبر عيسى صاحب » ، وأن ثمة قصة عن زيارة عيسى لتلك البلاد ، وأن الأفغان والكشميريين ينحدرون من أصل إسرائيلى [١]. وهى قصة غريبة شديدة الغرابة ، علاوة على أنها تخالف ما جاء فى القرآن والأناجيل . ولا يمكن تصديق مثل هذه القصص المبنية على ما يتناقله العامة من « حواديت » غامضة. ثم أين الإنجيل الذى كان عيسى عليه السلام يبشّر به فى كشمير ؟ والحواريون ، أين هم فى هذه القصة ؟ ... إلخ . كذلك ينبغى التنبيه إلى أن الله لم ينف فقط موت سيدنا عيسى على الصليب بل نفى مجرد صلبه . قال تعالى : « وما قتلوه وما صلبوه » [٢].

قلت إن نبى قاديان المزيف كان هو وأسرته موالين للإنجليز ، وكذلك كان أتباعه يوالون الإنجليز والصهاينة والهندوس أيضًا ولا يزالون [٣]. ومع هذا فإن التفسير الذى بين أيدينا يعجّ بالهجوم على اليهود والنصارى (والهندوس أحيانا) ودياناتهم[٤] ، ويرد على المبشرين والمستشرقين ويخطئهم : فمن

---

(١) ص ٢٣٢ ـ ٢٣٣ / هـ ٩٦٨ ـ ٧٠٠ ، وكذلك ص ٧٤٢ ـ ٧٤٣ / هـ ٢٠٠٠ . وانظر A Short Sketch of Ahmadiyya Movement in Islam, pp. 16 - 27 .

(٢) النساء / ١٥٨ .

(٣) انظر « موقف الأمة الإسلامية من القاديانية » / ١١٥ ـ ١٤٤ .

(٤) من ذلك مثلا أنه يرى أن قوله تعالى : « ومن الإبل اثنين ، ومن البقر اثنين . قل : آلذكرين حرّم أم الأنثيين ؟ » يفند ادعاء اليهود تحريم لحم الإبل ، وادعاء الهندوس تحريم لحم البقر (ص ٣١٥ / هـ ٩٢٣) .

ذلك مثلا أنه يرى في قوله تعالى : « لا يكلّفُ اللهُ نَفْساً إلا وُسْعَها »[١] تفنيدا لعقيدة « الفداء » عند النصارى (أى حاجة البشر إلى موت عيسى عليه السلام على الصليب ليكفر عنهم خطاياهم) ، إذ هى تشتمل على مبدأين هامين : الأول أن الأوامر الإلهية تتناسب مع قدرات البشر وإمكاناتهم المحدودة ، والثانى أن الطهارة الخلقية فى هذه الدنيا لا تستلزم بالضرورة أن يكون الإنسان بلا أية أخطاء أو عيوب ، بل يكفى أن يبذل أقصى جهده لعمل الخير وتجنب الشر ، وسوف يغفر الله سبحانه له الباقى ، فإنه غفور رحيم . وعلى هذا فلا حاجة بالبشر إلى « فداء » [٢] . وبالمثل نراه يقارن بين وضع المرأة فى كل من الإسلام والنصرانية مؤكدا أن الإسلام قد سوى بين الرجل والمرأة ، وبخاصة فى المجال الروحى ، بخلاف النصرانية رغم ادعاء الكنيسة عكس ذلك [٣] . وعند قوله تعالى : « ولتجدنَّ أقربَهم (أى أقرب الناس) مَوَدَّةً للذين آمنوا الذين قالوا : إنا نصارى »[٤] نراه يسارع إلى القول بأن هذا خاص بعصر الرسول ، وأن القرآن فى آية « يأجوج ومأجوج » من سورة « المؤمنون » (ونصها : « حتى إذا فُتِحَتْ يأجوج ومأجوج وَهُمْ من كل حَدَبٍ يَنْسِلون »)[٥] قد ذكر أن النصارى سيهاجموننا من كل ناحية . ومعنى ذلك أنهم ، فى رأيه ، لا يكنون للمؤمنين أية مودة .

وهو يرد على المستشرقين الذين يدّعون أن عاداً لم يكن لهم وجود وأن ما جاء فى القرآن عنهم من ثَمّ غير صحيح ، فيذكر أن كتب الجغرافية القديمة ،

(١) البقرة / ٢٨٧ .
(٢) ص ١١٩ / هـ ٣٥٩ .
(٣) ص ١٨١ / هـ ٤٥٨ .
(٤) المائدة / ٨٣ .
(٥) الآية ٩٧ .

وبخاصة عند الإغريق ، وكذلك أبحاث الآثاريين قد أثبتت وجودهم وتحدثت عن دولتهم وحدودها وما إلى ذلك [١] . كما يردّ أيضاً على أولئك المستشرقين الذين يخطئون القرآن جغرافيا لقوله في قصة المجاعة التي تعرضت لها مصر على عهد يوسف عليه السلام : « ثم يأتي من بعد ذلك عام فيه يُغاث الناس وفيه يَعْصِرُون » [٢] قائلين إن المطر في مصر قليل وإن خصوبة التربة إنما تعتمد على النيل ، فكيف يقال إن « الغيث » قد نزل فعوّض الجفاف الذى أصاب مصر آنذاك ؟ وكان رده أن قوله : « يُغاث الناس » يعني فيما يعنيه « تُخَفَّفُ عنهم المشكلة » ، وهو ما حدث . ثم يمضى قائلا إنه حتى لو قلنا إن المقصود هو نزول المطر ، أفليس النيل نفسه أساسه المطر ؟[٣]

كذلك يرد على من ينكر من الكتّاب الأوربيين أن يكون بنو إسرائيل قد ذهبوا إلى مصر وكانوا هناك على عهد موسى بحجة أن بعض القبائل اليهودية كانت في ذلك الوقت في كنعان ، فيقول إن ذلك لا يمنع أن يكون بعضهم في ذلك الوقت في كنعان وبعضهم في مصر ، أو يكون بعض يهود مصر قد سبقوا قومهم إلى هناك ، وبخاصة أن أولئك المنكرين يقرون بأن اسم « موسى » وغيره من بني إسرائيل هي أسماء مصرية . ثم إن الكتاب المقدس قد صور حياتهم في مصر ، وهي حياة بؤس ومذلة ليس فيها ما يدفعهم إلى اختراعها وتسجيلها فيه لو لم تكن حقيقية . أمّا صمت المؤرخين المصريين عنهم فلأنهم كانوا جالية مستعبَدة محتقَرة ، فضلا عن أن المؤرخين الإغريق يذكرون أن المصريين قد أقروا بأن بني إسرائيل كانوا يعيشون في مصر[٤] . ومثل ذلك تفنيده

---

(١) ص ٤٦٥ / هـ ١٣٢٣ .

(٢) يوسف / ٥٠ .

(٣) ص ٤٩٣ / هـ ١٣٨٥ .

(٤) ص ٦٧٥ - ٦٧٦ / هـ ١٨٣٨ .

لاتهام المستشرقين له عليه الصلاة والسلام بالشهوانية لزواجه من زينب [١].

وفي تعليقه علي قوله سبحانه : « قل لو كان البحر مداداً لكلمات ربى لَنَفِدَ البحر قبل أن تنفد كلمات ربى ولو جئنا بمثله مددا » [٢] يقول إن هذه الآية ردّ على اغترار الغربيين بعلمهم ، الذى يظنون أنهم وصلوا عن طريقه إلى أسرار الكون ، على حين أنه ليس أكثر من نقطة في محيط[٣]. كما يعيب الأمم الأوربية بأن همها منحصر في الأمور المادية [٤]. وكذلك يهاجم سياسة الغرب مع الأمم المستضعفة ويراها امتدادا لسياسة « فرِّق تسُد » التى كان يتبعها فرعون مع بنى إسرائيل [٥]. وبالمناسبة فهو يرى أن إقامة دولة إسرائيل ليست مناقضة لضرب المذلة عليهم، إذ هى شيء مؤقت سرعان ما يزول [٦].

وهو كثيرا ما يقارن بين الكتاب المقدس والقرآن وينتصر للأخير : ومن ذلك قوله إن القرآن يذكر أن المصريين هم الذين أعطوا بأنفسهم حليّهم من الذهب والفضة لبنى إسرائيل ، على حين أن الكتاب المقدس يقول إنهم سرقوها منهم في موضع [٧] ثم يناقض نفسه (كما هو الحال معه عادة) في موضع آخر قائلا إن المصريين هم الذين أعطوا حليهم لبنى إسرائيل وطلبوا منهم أن يأخذوها ويرحلوا عن بلادهم [٨]. ويختم كلامه بقوله إن العقل والمنطق يدعمان رواية القرآن [٩]. لكن بالرجوع إلى الكتاب المقدس لم أجد في الموضع

(١) ص ٩١٠ / هـ ٢٣٥٧ ب .
(٢) الكهف / ١١٠ .
(٣) ص ٦٣٩ / هـ ١٧٣٦ .
(٤) ص ٨٣٢ / هـ ٢١٩١ .
(٥) ص ٨٣٦ / هـ ٢١٩٦ .
(٦) ص ١٤٨ / هـ ٤٣٢ .
(٧) خروج / ١٢ / ٣٦ .
(٨) خروج / ١٢/ ٣٣ .
(٩) ص ٦٧٨ / هـ ١٨٤٢ .

الثانى الذى أشار إليه المؤلف أى شيء يتعلق بالذهب والفضة بَلْهَ بكيفية حصول بنى إسرائيل عليهما . ولا أظن أن قول القرآن على لسان السامرى عن هذه الواقعة : « ولكنا حُمِّلنا أوْزَاراً من زينة القوم » يعنى بالضرورة أن المصريين هم الذين أعطوهم جواهرهم من تلقاء أنفسهم ، إذ الفعل « حمّل » مبنى للمجهول ، وليس شرطا أن يكون «المصريون» هم « الفاعل » ، فربما كان الفاعل هو بعض الإسرائيليين مثلا الذين خططوا لسرقة الحلى وحمّلوها للسامرى ومن معه . ومع ذلك فيبقى الشاهد صحيحا ، وهو أن المؤلف فى مقارنته بين الكتاب المقدس والقرآن قد انتصر للقرآن واتهم الأولَ بالتناقض ومخالفة روايته للعقل والمنطق . أما فى مقارنته بين الكتابين فى موقف هارون من صنع العجل وعبادته واتهام الكتاب المقدس له بأنه هو الذى تولى ذلك ، على حين أن القرآن يسند هذا الفعل إلى السامرى ، وقوله إن رواية القرآن هى الصحيحة فهو مصيب [1]، إذ لا يُعْقَل أن يرتدّ هارون ، وهو نبى من أنبياء الله، إلى عبادة العجل[2] .

وبرغم هذا الهجوم على بعض روايات الكتاب المقدس وعلى اليهود والنصارى والمستشرقين والمبشرين ، فهناك من المسلمين الذين يعرفون القاديانيين عن قرب من يرى أن ذلك منهم هو بمثابة ذَرٍّ للرماد فى العيون بغية الظهور أمام العالم الإسلامى بمظهر المتحمس للإسلام وكتابه ورسوله وتفريغ شحنة الغضب والغيظ عند المسلمين من سفاهة المبشرين والمستشرقين وتطاولهم

---

(١) ص ٦٧٩ / هـ ١٨٤٥ .

(٢) يمكن للقارئ أن يرجع إلى كتابى « سورة طه ـ دراسة لغوية أسلوبية مقارنة » (دار النهضة العربية / ١٤١٦هـ ـ ١٩٩٥م / ٤٠ ـ ٤٤) ، حيث يجد معالجة مفصلة لهذا الموضوع .

على كتابهم ومقام نبيهم الكريم (١). والحقيقة أن العليمين بسياسة الاستعمار فى مثل هذه الأحوال لا يستبعدون أن يكون هذا التفسير صحيحا ، بل يعززه عندهم انحراف القاديانيين عن عقائد الإسلام وتفسيرهم الفاسد للقرآن وتكفيرهم المسلمين لعدم إيمانهم بنبيهم المزيف ، وفوق ذلك كله موالاتهم للإنجليز واليهود أعدى أعداء الإسلام والمسلمين . ولعل ما يعضد هذا بقوة قول المؤلف القاديانى تفسيراً لقوله تعالى على لسان الرجل المؤمن للكافر فى قصة الجنتين الواردة فى سورة « الكهف » : « فعسى ربى أن يؤتين خيراً من جنتك ويرسل عليها حسباناً من السماء فتصبح صعيدا زلقاً » (٢) : « إن « حسبانا من السماء » معناه أنه لا قبل لقوة أرضية بمقاومة القدرة العسكرية التى تتمتع بها أمم الغرب النصرانية ، وإن والله وحده هو الذى سيخلق الظروف التى تؤدى إلى دمارهم » (٣)، إذ لا أظن هذا إلا تيئيساً من المفسر القاديانى لأمم المسلمين وتثبيطا لهممهم حتى لا يفكروا فى محاربة الاستعمار الغربى ومقاومته . ومعنى هذا بالطبع هو أن نستسلم لهم ليذبحونا (٤).

ويرتبط بما تقدم أن نعرف آراء المفسر القاديانى فى « الجهاد » ، هذا الموضوع الذى كان لنبى القاديانيين فيه موقف خاص سنعرض له بعد قليل . إن المؤلف ، فى تفسيره لقوله تعالى : « يا أيها الذين آمنوا ، لا تتخذوا اليهود

---

(١) موقف الأمة الإسلامية من القاديانية / ١١٢ ــ ١١٣ .

(٢) الآية ٤١ .

(٣) ص ٦٢١ / هـ ١٦٩٣ . وقد سبق أن أشرنا فى هذه الدراسة إلى أن المؤلف يرى أن المؤمن والكافر فى هذه القصة هما المسلمون والأوربيون فى العصر الحديث .

(٤) والحقيقة أننى كنت أحسّ بهذا من قبل كلما أوّل المؤلف بعض آيات القرآن على أنها نبوءات خاصة بمجد الأوربيين وسلطانهم الرهيب ، لكنى لم أشأ أن أقطع بشىء إلى أن وقعت على هذا النص الواضح الصريح فى التيئيس والتثبيط .

والنصارى أولياء »[١]، يقول إن المقصود هم فقط اليهود والنصارى الذين يكونون في حرب مع المسلمين [٢]. وهو يرى أن الجهاد في الإسلام أنبل أنواع القتال لأنه دفاع عن النفس وعن حرية الآخرين وحرية اعتقادهم ، وليس للعدوان أو فتح الأسواق أو استنزاف ثروات الشعوب مثلا [٣]. وهو يقسم الجهاد إلى جهاد في الله (وهو مجاهدة شهوات النفس) ، وجهاد في سبيل الله (مجاهدة الأعداء) [٤]. ومن الواضح أنه ينظر في ذلك إلى قول النبي عليه الصلاة والسلام مَرْجعَه من إحدى الغزوات : « رجعنا من الجهاد الأصغر (أي جهاد الأعداء) إلى الجهاد الأكبر (مجاهدة النفس)» [٥]، وإن لم يستخدم التسميتين اللتين استعملهما الرسول عليه السلام . ويُفْهَم من تعليقه على قوله عز وجل : « وهو الذى أحياكم ثم يميتكم ثم يحييكم » أن معنى الآية عنده هو أن موت بعض المسلمين (أي استشهادهم) قد أحيا الجزيرة العربية [٦]. ومع أن المؤلف بهذا التفسير يتجنب ، فيما أرجح ، القول بيوم القيامة فإن الشاهد هنا (إن كنت قد فهمت مرامي كلامه) أنه يرى الموت في سبيل الله هو السبيل إلى حياة الأمم .

فالمؤلف ، كما نرى ، لا ينفي الجهاد ، ولكنه في نفس الوقت يجعله جهادا سلبيا بمعنى أن على المسلمين أن يتلقَّوا الضربة الأولى . وذلك واضح من تفسيره لقوله عز شأنه : «وإما تخافنَّ من قومٍ خيانةً فانْبِذْ إليهم على سَوَاءٍ»

(١) المائدة / ٥٢ .
(٢) ص ٢٥٧ / هـ ٧٥٦ .
(٣) ص ٧٢٤ / هـ ١٩٥٩ .
(٤) ص ٧٣٢ / هـ ١٩٧٦ .
(٥) وكذلك لم يفاضل بينهما كما فعل الرسول الكريم عليه الصلاة والسلام بتسميتهما : «جهاداً أكبر» و « جهاداً أصغر » .
(٦) ص ٧٢٩ / هـ ١٩٧١ .

على أساس أن معناه : وإما تخافن من قوم خيانة فقل لهم : إنكم إذا هاجمتمونا فسوف نرد على العدوان بمثله [١]. إن الذى أفهمه أن المسلمين ، بنبذهم المعاهدة التى بينهم وبين دولةٍ ما عندما يَشْتَمُّون أنها ستغدر بهم ، يصبحون أحرارا فى عمل أى شىء ضد أعدائهم فى أى وقت ، وليس بعد عدوان هؤلاء الأعداء عليهم . وطبعا لا يمكننا أن ننسى نبرة التيئيس والتثبيط فى حديثه عن قدرة الغرب العسكرية ، تلك القدرة التى لا قِبَل لأحد من البشر مقاومتها فى رأيه .

وهنا أحب أن أقف أمام إحدى المسائل المرتبطة بموضوع الجهاد ، وهى تفسيره لقوله تعالى للمؤمنين : « إن يكن منكم عشرون صابرون يغلبوا مائتين ، وإن يكن منكم مائة صابرة يغلبوا ألفا من الذين كفروا بأنهم قوم لا يفقهون * الآن خفَّف الله عنكم وعَلِمَ أنَّ فيكم ضعفا . فإن يكن منكم مائة صابرة يغلبوا مائتين ، وإن يكن منكم ألف يغلبوا ألفين بإذن الله » [٢]، إذ يرى ، على عكس ما يقول المفسرون ، أن المسلمين فى أول أمرهم ، حينما كانوا ضعافًا ، كانوا مطالَبين فقط بأن يحارب الواحد منهم اثنين ، ثم لما قَوُوا أصبح الواحد منهم مطالبا بمحاربة عشرة بأكملهم[٣] .

ومما يوضّح أيضا موقف القاديانيين من الجهاد تفرقتهم بين المهدى كما يعتقد فيه أهل السنة والمهدى كما يعتقدون هم فيه : فمهدى السنة ، كما يقولون ، هو مهدىٌّ دموى يثير القلاقل للحكومات المسالمة ويحافظ على شعلة

---

(١) ص ٢٨٨ / هـ ١١٣٦ .

(٢) الأنفال / ٦٦ ـ ٦٧ .

(٣) ص ٣٩٠ / هـ ١١٤٣ .

الغزو متوهجة، أما مهديهم فليس له من سلاح سوى الحجة والمناقشة . ومن ثم فقد أثنى على القاديانيين وحركتهم السياسيون البارزون من أمثال السير ف. كـانجهـام أحـد الإداريين البـريطانيين الكبـار فى الهند الذى كـتب فى سنة ١٩٠٠م يمجد تعاليم الميرزا غلام أحمد المتعلقة بالجهاد ذاكرا أنها تجلو وجه الإسلام الصحيح ومتمنيا أن تنتشر فتوى النبى القاديانى فى الهند . وممن أثنى أيضًا على موقف القاديانيين من الجهاد البروفسور توى بجامعة هارفارد ، إذ يؤكد أن هذا الموقف قد أزال وصمة الجهاد من جبين الإسلام (١) . وواضح من هذا الكلام المكتوب بقلم أحد القاديانيين والمنشور فى أحد الكتب القاديانية موقف القاديانيين من الجهاد ومغزاه ، وسر ترحيب الاستعماريين الإنجليز والأمريكان أعداء الإسلام والمسلمين به ، وسر توقيت الفتوى التى أصدرها نبىّ قاديان الكاذب لتثبيط همم المسلمين فى الهند وغيرها وتمكين الاستعمار الإنجليزى فى تلك البلاد ، وفى ديار المسلمين بعامة . إننا لا ندعو إلى إجبار أحد على الدخول فى الإسلام ولا قتله إن هو لم يفعل ، ونرى أن القتال فى الإسلام إنما شُرِع للدفاع عن الدولة والدين والعرض والشرف وحرية الاعتقاد ونصرة المظلوم . ولكن ليس معنى هذا أن نقف سلبيين ونترك زمام المبادرة فى أيدى أعدائنا حتى يضربونا ، بل لا بد من أن نأخذ نحن المبادرة إن شممْنا أن هناك عدوانا يبيَّت لنا ونقوم بضربة وقائية ، فيد الإسلام ينبغى أن تكون هى العليا . ومن ناحية أخرى نرى أن إصدار أية فتوى مثل فتوى غلام أحمد ، والاستعمار جاثم على صدور المسلمين ، إنما هو الخيانة بعينها . ومن الانتحار الغبى أن نبتهج بهذا الكلام المعسول المذوَّب فيه السمّ يخدعنا به أمثال كانجهام الاستعمارى البريطانى وبروفسوز جامعة هارفارد الأمريكى ، الذى يرى

(1) A Short Sketch of the Ahmadiyya Movement in Islam, pp. 37 - 38 .

أن الجهاد وصمة فى جبين الإسلام[1] (أما زرع السرطان الإسرائيلى فى جسد الأمة الإسلامية وتقتيل عشرات الألوف من المسلمين فهو طبعا عمل من أعمال التحضر) .

وهناك إلى جانب « الجهاد » عدة موضوعات فقهية أحب أن أعرض لرأى الكاتب فيها . وينبغى ألا نتوقع أن تكون كل آرائه الفقهية (ما دام قاديانيا) مخالفة لآراء علماء المسلمين : فمثلا فى موضوع « الربا » نجده يتشدد فى تحريمه مؤكدا أن قوله تعالى : « يا أيها الذين آمنوا ، لا تأكلوا الرّبا أضعافا مضاعفة »[2] ليس معناه أنه إذا لم يكن «أضعافا مضاعفة» كان حلالا ، بل معناه أنه بطبيعته « أضعاف مضاعفة » . وعلى هذا فالربا ، سواء كان كثيرا أو قليلا ، حرام حرمة شديدة ، وإن كان يشتط فيجوّز أن يكون «الكافرون» فى قوله تعالى عقب ذلك : « واتقوا النار التى أُعدّت للكافرين »هم أَكَلَة الربا [3] . وهو لا يجوّز أخذ « فائدة » على الأموال المودعة فى المصارف أو الشركات ، ويرى أن هذا هو معنى قوله تعالى : « وما آتيتم من ربا لِيرْبُوَ فى أموال الناس فلا يربو عند الله » [4] . ليس ذلك فحسب ، بل إنه يرجح أن النظام الاقتصادى القائم على الربا سوف يختفي من الأرض . وهو يعتمد فى ذلك على قوله تعالى : « يمْحَقُ الله الربا ، ويُربِى الصدقات »[5] ، الذى يرى فيه نبوءة بمحق الربا واختفائه من الوجود[6] . وفى رأيى أنه قد شطّ هنا أيضًا ، فإن الآية تؤكد أن ما يكسبه المرابى من الربا ليس بنافعه وأن الله سبحانه سيمحقه و « يربى

(١) يمكن للقارئ الرجوع إلى الفصل الذى عنوانه « عداء القاديانيين للإسلام » من كتاب «موقف الأمة الإسلامية من القاديانية » / ٩٦ وما بعدها .

(٢) آل عمران / ١٣١ .

(٣) انظر ص ١٦٢ / هـ ٤٧٧ _ ٤٧٩ أ .

(٤) الروم / ٤٠ .

(٥) البقرة / ٢٧٧ .

(٦) ص ١١٥ / هـ ٣٥٢ .

الصدقات » ، وهو ما تقوله الآية ٤٠ من سورة « الروم » التى مرت قبل قليل ، ونصها : « وما آتيتم من ربا ليربو فى أموال الناس فلا يربو عند الله . وما آتيتم من زكاة تريدون وجه الله فأولئك هم المضعفون » ، فالمحق هو عدم البركة ، وليس معناه بالضرورة القضاء على هذا النظام الفاسد ، فالشرّ باق إلى يوم القيامة، وإن كان المؤمنون الخالصو الإيمان يستطيعون أن يتحرزوا منه . ثم ما الحكمة فى اختفاء « الربا » بالذات من بين الشرور جميعًا ؟

وبالنسبة لموضوع الرق نراه يعلق على قوله تعالى : « ما كان لنبى أن يكون له أسرى حتى يثخن فى الأرض »(١) بأنه لا يجوز أخذ أسرى إلا إذا كانت هناك حرب نظامية وهزم العدو فيها تماما . وهو يؤكد أن هذه الآية والآية الخامسة من سورة « محمد » (ونصها : « فإذا لقيتم الذين كفروا فضرب الرقاب ، حتى إذا أثختموهم فشدّوا الوثاق ، فإما منًّا بعد وإما فداءً ، حتى تضع الحرب أوزارها ... ») قد ضربتا نظام الرق فى الصميم ، إذ ضيقتا منبعه تماما فقصرتاه على حرب نظامية يتم فيها هزيمة العدو هزيمة تامة . فعند انتهاء الجرب على هذا النحو يمكن أخذ الأسرى ، وليس قبل ذلك بحال . ومع هذا فلا يمكن الاحتفاظ بهم كأسرى مدى الحياة أو معاملتهم كرقيق ، بل لا بد، بعد انتهاء الأعمال الحربية ، أن يطلق سراحهم لقاء فدية أو بدونها. وبهذا قضت هذه الآية قضاء نهائيا بلا رجعة على نظام الرق(٢).

---

(١) الأنفال / ٦٨ .

(٢) ص ٣٩١ / هـ ١١٤٤ ، و ص١٠٨٣ ـ ١٠٨٤ / هـ ٧٢٣٩ . وقارنْ ذلك بمنابع الرق المتعددة فى غير الإسلام ، تلك المنابع التى تبلغ سبعة : هى الحرب بجميع أنواعها ، والقرصنة والخطف والسبى ، وارتكاب بعض الجرائم الخطيرة كالقتل والسرقة والزنا ، وعجز المدين عن دفع دينه ، وبيع الوالد لأولاده ، وبيع الشخص لنفسه ، وتناسل الأرقاء لدرجة أن ولد الأمة يولد رقيقا حتى ولو كان أبوه حرا . انظر د. على عبد الواحد وافى / الحرية فى الإسلام / سلسلة « اقرأ » (العدد ٣٠٤) / يوليو ١٩٨٠م / ٢٤ ـ ٢٦ ، ومادة « رقّ » فى « معجم العلوم الاجتماعية » / تحرير د. إبراهيم مدكور / الهيئة المصرية العامة للكتاب / ١٩٧٥م / ٢٩٣ .

وفى حدّ الزنا نجده يقول فى تفسير قوله عز وجل : « الزانية والزانى فاجلدوا كلّ واحد منهما مائة جلْدة »[1] إن « الزانيـة والزانى » اللتين وردتا فى الآية تعنيان المحصن وغير المحصن ، إذ هما عامّتان لم تقيدا ، وإن هذه الآية قد نزلت عندما رُمِيَتْ عائشة عليها رضوان الله بالتهمة الشنيعة وهى متزوجة محصنة . فلو كان الإسلام يفرق بين المحصن وغير المحصن فى عقوبة الزنا لكان هذا الموضوع هو أوْلَى المواضع بالنص على عقوبة الزانى المحصن . وهو يمضى متسائلاً : كيف يمكن تنصيف « الرجم » فى حالة الإماء المتزوجات الزانيات إذا كان القرآن يقول عنهن : « فعليهن نصفُ ما على المُحْصَنات من العذاب »[2] ؟ ثم إن عقوبة القتل فيما هو أشنع من الزنا كالقتل العمد على سبيل المثال ليست ضربة لازب ، إذْ أعطى الإسلام لولىّ الدم الحق فى أن يتنازل عن القصاص فيأخذ الدية أو يعفو عن الجانى عفوا مطلقا ، فكيف يقال إذن إن الإسلام قد حدّد « الرجم » عقوبة للزانى والزانية المحصَنَيْن ؟ ثم يضيف قائلا : أما ما ورد فى السنّة عن بعض حالات تم فيها رجم الزناة فقد وقع قبل نزول هذه الآية عندما كان الرسول عليه السلام يحكم بما جاء فى التوراة ، ثم أخطأ المؤرخون فى حساب الزمن الذى تم فيه الرجم[3] . أما ما هو منسوب إلى عمر من أنه كانت هناك سورة تتضمن الأمر بالرجم وأنه خاف أن يكتبها حتى لا يقال إنه أضاف إلى القرآن ما ليس فيه فغير معقول ، إذ كيف يخاف عمر رضى الله عنه من إثبات قرآن نزل فعلا من السماء ؟ وكيف يقال

(١) النور / ٣ .

(٢) النساء / ٢٦ .

(٣) ص ١٠٨٣ - ١٠٨٤ / هـ ٢٧٣٩ . وانظر مثلا رأى المودودى فى هاتين المسألتين فى كتابه « شريعة الإسلام فى الجهاد والعلاقات الدولية » (ترجمة د. سمير عبد الحميد إبراهيم / دار الصحوة / ١٤٠٦هـ - ١٩٨٥م / ١٩٣ - ٢٠٣) ، وهو يقترب إلى حد كبير من رأى المفسر ، وإن كان أكثر تفصيلا . وهناك بحث مطول عن هذه القضية بعنوان « لا رق فى القرآن » لإبراهيم هاشم فلالى (دار القلم) ، فيرجع إليه .

عمن يثبّت قرآنا موحًى به إنه قد أضاف إلى القرآن ما ليس منه ؟ وأما ما نسب إلى علي كرم الله وجهه من أنه جلد ورجم إحدى الزانيات (« جلدها » تنفيذا لأمر القرآن ، « ورجمها » تنفيذا لما جاء في السنة ») فهو يناقض ما جاء عن عمر من أنه كان هناك سورة قرآنية تتضمن الرجم ، إذ معنى ذلك أن عليا لا يذكر أنه كانت هناك مثل هذه السورة [1] . والحقيقة أن هذه مسألة حساسة ودقيقة ، وينبغي أن تدرس من جديد ، ولا بأس من اعتبار رأى المفسر ، فإن بان صوابه أُخذ به ، وإلا أُهمل . وعلى أية حال فقد كان الخوارج قديما يقولون بهذا الرأى . وفي العصر الحديث أذكر أن د. محمد سعاد جلال ، رحمه الله ، قد اقترح أن نبدأ ، عند إعادة تطبيق حدّ الزاني ، بالأخذ برأى الخوارج كخطوة أولى .

أما المسألة الفقهية الرابعة والأخيرة فعلى رغم خطورتها فإن المفسر القادياني لم يتناولها في أكثر من سطر تقريبا . أقصد بذلك « حد الردة » ، الذى كان رأى المؤلف فيه هو ما قاله تعليقًا على قوله تعالى : « إن الذين آمنوا ثم كفروا ثم آمنوا ثم كفروا ثم ازدادوا كفرا لم يكن الله ليغفر لهم ولا ليهديهم سبيلا» [2] من أن الآية تفنّد الزعم المتهافت بأن الردة في الإسلام عقوبتها القتل [3] . ولم يوضح المؤلف كيف ذلك ، وإن كان مقصده ، فيما يخيّل إليّ ، أن الآية تتحدث عن الذين آمنوا ثم كفروا (أى ارتدّوا) ثم آمنوا ثم كفروا (أى ارتدوا ثانية) ثم ازدادوا كفرا ، ومع ذلك لم تذكر أية عقوبة لهم على ارتدادهم. وقد حاولت أن أعرف بم علّق على قوله تعالى : « ومن يرتدد منكم عن دينه فيمت وهو كافر فأولئك حبطت أعمالهم في الدنيا والآخرة ، وأولئك

(١) ص ٧٥٦ / هـ ٢٠٢٦ .

(٢) النساء / ١٣٨ .

(٣) ص ٢٢٧ / هـ ٦٨٤ .

أصحاب النار هم فيها خالدون » أو قوله تعالى : « وقالت طائفة من أهل الكتاب : آمنوا بالذى أنزل على الذين آمنوا وجه النهار واكفروا آخره لعلهم يرجعون » [١] أو قوله تعالى : « يا أيها الذين آمنوا ، من يرتد منكم عن دينه فسوف يأتي الله بقوم يحبهم ويحبونه ... » [٢] فلم أجده قال شيئا في هذا الموضوع . والمعروف أن عددا من العلماء المسلمين في العصر الحديث لا يرون قتل المرتد ، ولعل الشيخ محمود شلتوت يشير إليهم فى هذا النص المطول الذى أنقله هنا من كتابه « الإسلام عقيدة وشريعة » ، إذ قال إن « الاعتداء على الدين بالردة يكون بإنكار ما علم من الدين بالضرورة أو ارتكاب ما يدل على الاستخفاف والتكذيب . والذى جاء فى القرآن عن هذه الجريمة هو قوله تعالى: « ومن يرتدد منكم عن دينه فيمت وهو كافر ، فأولئك حبطت أعمالهم فى الدنيا والآخرة ، وأولئك أصحاب النار هم فيها خالدون » [٣] . والآية ، كما ترى ، لا تتضمن أكثر من حكم بحبوط العمل والجزاء الأخروى بالخلود فى النار . أما العقاب الدنيوى لهذه الجناية ، وهو القتل ، فيثبته الفقهاء بحديث يروى عن ابن عباس رضى الله عنه ، قال : قال رسول الله ﷺ : « من بدل دينه فاقتلوه » . وقد تناول العلماء هذا الحديث بالبحث من جهات : هل المراد من بدل دينه من المسلمين فقط ، أو هو يشمل من تنصر بعد أن كان يهوديا مثلا؟ وهل يشمل هذا العموم الرجل والمرأة فتقتل إذا ارتدت كما يقتل إذا ارتد ، أو هو خاص بالرجل ، والمرأة لا تقتل بالردة ؟ وهل يقتل المرتد فورا أو يستتاب ؟ وهل للاستتابة أجل أو لا أجل لها فيستتاب أبدا ؟ وقد يتغير وجه

(١) آل عمران / ٧٣ .

(٢) المائدة / ٥٥ .

(٣) البقرة / ٢١٧ .

النظر فى هذه المسألة إذا لوحظ أن كثيرا من العلماء يرى أن الحدود لا تثبت بحديث الآحاد ، وأن الكفر بنفسه ليس مبيحا للدم ، وإنما المبيح للدم هو محاربة المسلمين والعدوان عليهم ومحاولة فتنتهم عن دينهم ، وأن ظواهر القرآن الكريم فى كثير من الآيات تأبى الإكراه على الدين ، فقال تعالى : « لا إكراه فى الدين. قد تبين الرشد من الغىّ » [(١)]، وقال سبحانه : « أفأنت تُكْرِه الناس حتى يكونوا مؤمنين ؟ » [(٢)] ... إلخ » [(٣)].

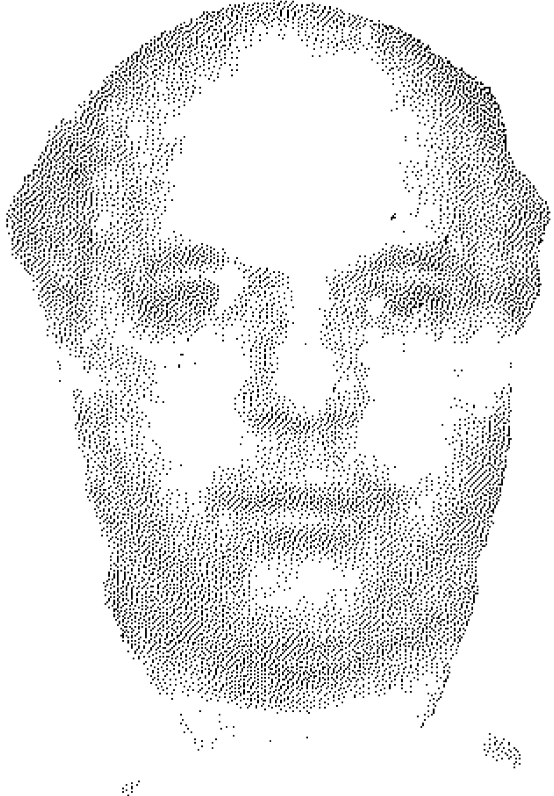
---

(١) البقرة / ٢٥٦ .

(٢) يونس / ٩٩ .

(٣) محمود شلتوت / الإسلام عقيدة وشريعة / ط ١٠ / دار الشروق / ١٤٠٠هـ - ١٩٨٠م / ٢٨٠ - ٢٨١ . وقد ذكر لى د. محمد بدر ، الأستاذ السابق بحقوق عين شمس (وهو من الذين يرون أن الإسلام لا يعرف قتل المرتد ارتدادا فكريا فقط ، وله فى أحد كتبه بحث عن هذا الموضوع) ، أن للشيخ محمود شلتوت بحثا يذهب فيه صراحة إلى أنه لا حد للردة فى الإسلام . بيد أن هذا الكتاب لم يقع لى . وقد تناولت هذه المسألة بشىء غير قليل من الاستفاضة فى كتابى «سورة المائدة - دراسة أسلوبية فقهية مقارنة » / مكتبة زهراء الشرق / ١٤٢٠هـ - ٢٠٠٠م / ١٤٩ - ١٦٣ ، كما يجد القارئ معالجة لها فى كتابىّ : «معركة الشعر الجاهلى بين الرافعى وطه حسين » (١٩٨٧م / ٣٩ - ٤٨) ، و«تفسير سورة التوبة » (١٩٨٧م / ١٤٥ - ١٤٦ ، ١٥٣ - ١٥٤) .

الفهرس



د. إبراهيم عوض (آداب عين شمس)

• دكتوراه من جامعة أوكسفورد ١٩٨٢ م

• له عدد من المؤلفات النقدية والإسلامية منها :

* معركة الشعر الجاهلي بين الرافعي وطه حسين
* المتنبي - دراسة جديدة لحياته وشخصيته
* لغة المتنبي - دراسة تحليلية
* المتنبي بين القرن الإسماعيلي في تاريخ الإسلام (مترجم عن الفرنسية مع تعليقات ودراسة)
* المستشرقون والقرآن
* ماذا بعد إعلان سلمان رشدي توبته ؟ دراسة فنية وموضوعية للآيات الشيطانية
* الترجمة من الإنجليزية - منهج جديد
* عنترة بن شداد - قضايا إنسانية وفنية
* النابغة الجعدي وشعره
* من ذخائر المكتبة العربية
* السجع في القرآن (مترجم عن الإنجليزية مع تعليقات ودراسة)
* جمال الدين الأفغاني - مراسلات ووثائق لم تنشر من قبل (مترجم عن الفرنسية)
* فصول من النقد القصصي
* سورة طه - دراسة لغوية أسلوبية مقارنة
* أصول الشعر العربي (مترجم عن الإنجليزية مع تعليقات ودراسة)
* افتراءات الكاتبة البنجلاديشية تسليمة نسرين على الإسلام والمسلمين - دراسة نقدية لرواية « العار »
* مصدر القرآن - دراسة لشبهات المستشرقين والمبشرين حول الوحي المحمدي
* نقد القصة في مصر من بداياته حتى ١٩٨٠ م
* محمد حسين هيكل أديبا وناقدا ومفكرا إسلاميا
* سورة النورين التي يزعم فريق من الشيعة أنها من القرآن الكريم - دراسة تحليلية أسلوبية
* ثورة الإسلام - أستاذ جامعي يزعم أن محمدا لم يكن إلا تاجرا (ترجمة وتفنيد)
* مع الجاحظ في رسالة « الرد على النصارى »
* محمد لطفي جمعه - قراءة في فكره الإسلامي
* إبطال القنبلة النووية الملقاة على السيرة النبوية - خطاب مفتوح إلى الدكتور محمود علي مراد في الدفاع عن سيرة ابن اسحاق
* سورة يوسف - دراسة أسلوبية فنية مقارنة
* المرايا المشوهة - دراسة حول الشعر العربي في ضوء الاتجاهات النقدية الجديدة
* القصاص محمود طاهر لاشين - حياته وفنه
* في الشعر الجاهلي - تحليل وتذوق
* في الشعر الإسلامي والأموي - تحليل وتذوق
* في الشعر العربي الحديث - تحليل وتذوق
* موقف القرآن الكريم والكتاب المقدس من العلم
* أدبـاء سعوديون
* دراسات في المسرح
* دراسات دينية مترجمة عن الإنجليزية
* د. محمد مندور بين أوهام الادعاء العريضة وحقائق الواقع الصلب
* دائرة المعارف الإسلامية الاستشراقية - أضاليل وأباطيل
* شعراء عباسيون
* من الطبري إلى سيد قطب - دراسات في مناهج التفسير ومذاهبه
* القرآن والحديث - مقارنة أسلوبية
* سورة المائدة - دراسة أسلوبية فقهية مقارنة.

